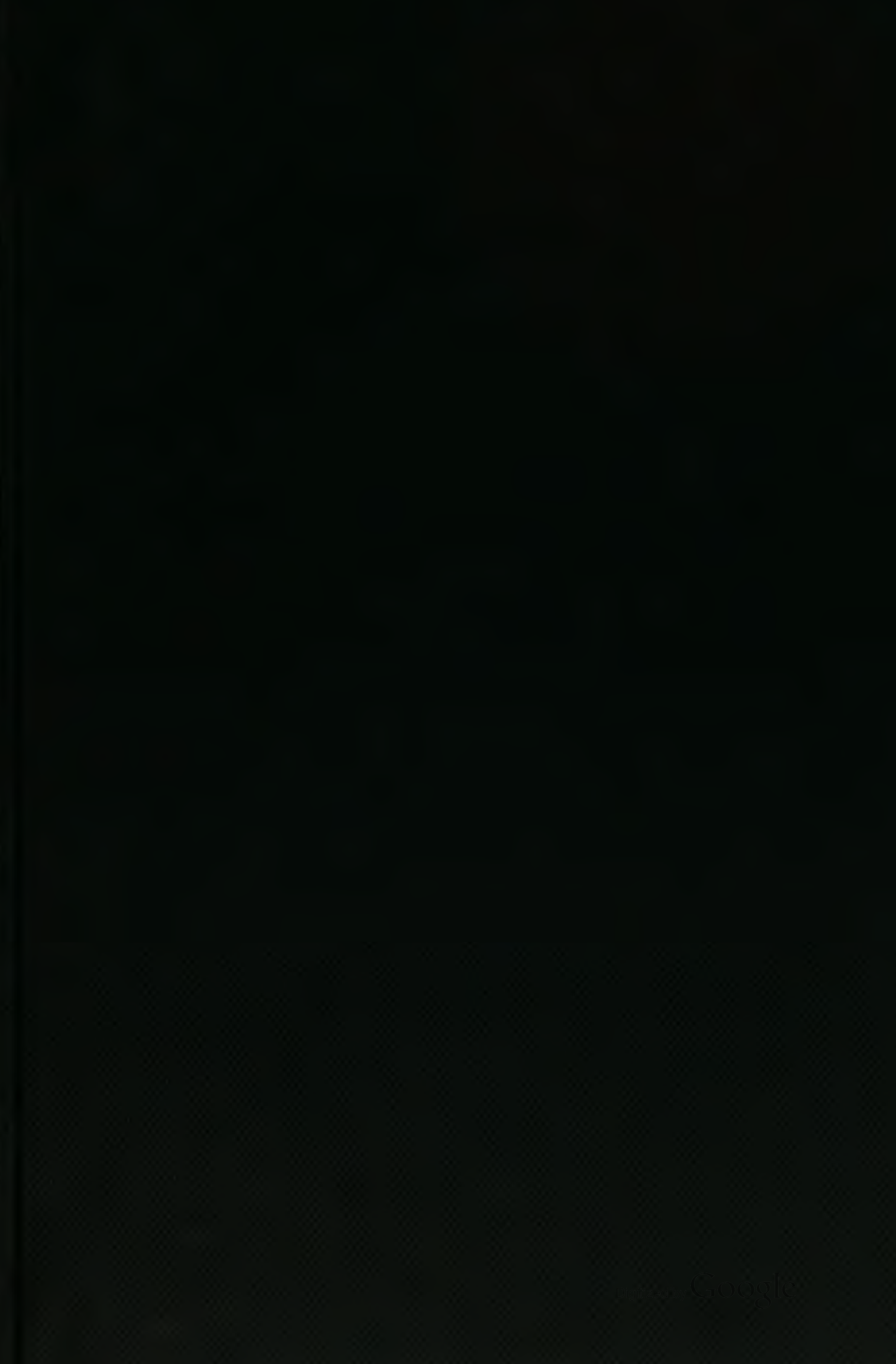
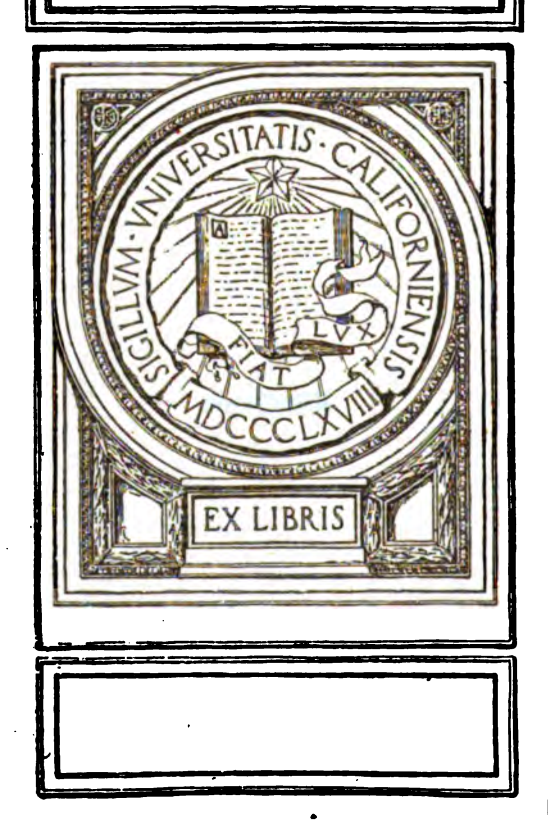



SIGILLVM · VNIVERSITATIS · CALIFORNIENSIS
FIAT LVX
MDCCCLXVIII
EX LIBRIS



Darstellungen aus dem Gebiete der nichtchristlichen Religionsgeschichte. (XII. Band.)

CHINAS RELIGIONEN.

Erster Teil:

Confucius und seine Lehre

von

Dr. Rudolf Dvořák,
Professor der orientalischen Philologie.



Münster i. W. 1895.
Druck und Verlag der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung.

Darstellungen

aus dem Gebiete

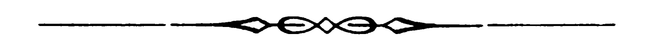
der nichtchristlichen Religionsgeschichte.

XII.

Chinas Religionen

von

Dr. Rudolf Dvořák.
Professor der orientalischen Philologie.



Münster i. W. 1895.

Druck und Verlag der Aschendorffschen Buchhandlung.

CHINAS RELIGIONEN.

Erster Teil:

Confucius und seine Lehre

von

Dr. Rudolf Dvořák.
Professor der orientalischen Philologie.

Münster i. W. 1895.

Druck und Verlag der Aschendorffschen Buchhandlung.

Vorwort.

Im Dezember 1892 wurde ich vom Herausgeber ersucht, für die Darstellungen Chinas Religionen zu übernehmen. Ich konnte dem so geäußerten Wunsche um so eher nachkommen, als das Studium chinesischer Klassiker seit meinen Leipziger Studien unter † Prof. v. d. Gabelentz immer meine Lieblingsbeschäftigung war und ich besonders auf dem Gebiete der chinesischen Religionen manches vorgearbeitet hatte. Mit diesem Bande liegt nun der erste Teil meiner Arbeit vor, Confucius und seine Lehre behandelnd. Für die Lebensdarstellung des Confucius war nach den erschöpfenden Arbeiten eines Amiot, Legge und Plath, Männer, denen nebst ausgezeichneter Kenntnis des Chinesischen auch die einschlägige einheimische Literatur in vollem Umfange zu Gebote stand, nicht viel zu machen. Nicht so für die Lehre des Confucius, wo die vorhandenen Arbeiten, trotz ihrer Vorzüge, nicht derart sind, eine neue Darstellung als überflüssig erscheinen zu lassen. Über die Quellen zum Leben des Confucius hat Plath in einer Weise gehandelt (Sitzungsber. der k. bayer. Akademie 1863. I. 4 und Berichte I. Cl. XII. B. 2 Abt. 1870), die den Verfasser der Notwendigkeit überhebt, auf diese Frage näher einzugehen. Nur das Eine bemerkt er, daß einerseits Rücksicht auf die Bestimmung der vorliegenden Sammlung nur Sicheres zu bieten als zweckmäßig erscheinen ließ, andererseits Rücksicht auf den zu Gebote stehenden Raum — der auch so, nicht unbedeutend, überschritten wurde — größte Einschränkung gebot. Darin findet es auch seine Erklärung, daß vorliegende Arbeit in ihrem 2. Teile meist nur auf Confucius' Aussprüchen in Lün-iü, Ta-hiok, Čung-yung und Meng-tsï beruht. Absichtlich ist dagegen die Beschränkung des „Confucianismus" auf die Lehre des Confucius. Denn sowie es richtig ist, daß Confucius von der

Literatur der Alten überlieferte, was er erhalten zu wissen wünschte, ebenso unrichtig scheint es dem Verfasser, alles das folglich auch (mit Legge, Gabelentz u. a.) für einen integrirenden Bestandteil seiner Lehre zu erklären. Auch die theologischen und metaphysischen Anschauungen der Alten, über welche Confucius bekanntlich nicht viel geredet, lagen wohl stillschweigend bei Confucius im Hintergrunde; seiner eigenen Lehre können jedoch auch sie kaum mit Recht einverleibt werden. Auch Christus war nicht gekommen, „um aufzulösen, sondern um zu erfüllen." Dennoch dürfte es kaum Jemandem einfallen, für eine Darstellung der Lehre Christi auch das im A. Testament enthaltene Material heranzuziehen.

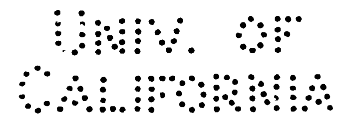
Die Darstellung selbst anlangend, weicht diese von den vorhandenen gänzlich ab. Dem Verfasser handelte es sich nämlich nicht darum, zu zeigen, wie dieser oder jener europäische Gelehrte die Lehre des Confucius aufgefaßt und dargestellt hat, vielmehr darum, wie sie vom chinesischen Standpunkte aus, der auch der des Confucius war, darzustellen ist. Aus eben demselben Grunde ließ er überall nur Confucius selbst sprechen, wobei die in Betracht kommenden Aussprüche wortgetreu übersetzt mitgeteilt werden. Daraus ergiebt sich der rein philologische Charakter der Arbeit, der dem Verfasser am besten geeignet erschien, wiewohl durch ihn der freie Lauf der Darstellung in nicht geringem Maße gehemmt wird.

Gute Dienste leistete dabei dem Verfasser die Mandschu-Übersetzung der Ssï-schu (Ausgabe von Gabelentz), die auch durchgehends benutzt wurde, wiewohl Verfasser weit entfernt ist, ihren Wert zu überschätzen. Letzterer besteht nämlich hauptsächlich in dem agglutinirenden Charakter des Mandschurischen, der es möglich macht, das im Chinesischen durch Stellungsgesetze meist nur angedeutete Verhältnis einzelner Satzglieder zu einander auch äußerlich auszudrücken. Bei einem Texte, wie der der Confucianischen Aussprüche ist, dessen Sprache — Dank dem gedrängten Stile — bekanntlich den Chinesen für die einfachste, gedankenvollste und kräftigste gilt, dabei jedoch gelegentlich auch ziemlich rätselhaft wird, ist auch dies nicht ohne Bedeutung. Sonst ist die Übersetzung wörtlich gehalten und bleibt dort, wo der chinesche Text dunkel ist, ebenfalls dunkel.

Für die Transscription war das vom Prof. v. d. Gabelentz eingeführte System maßgebend, das sich durch Einfachheit und

Klarheit empfiehlt. Darnach bedeutet č = tsch, š = sch, ž = franz. j, y = j. Dazu ist zu bemerken, daß im Chinesischen sämtliche Wörter einsilbig und die Silben, mit Ausnahme der auf orthographisches k, p, t — das daher nicht zu lesen ist — auslautenden Silben, lang sind. So ist zu lesen: Khieu = khju, Hoang fast wie hwăng, Liao wie Ljaŭ; kit = kĭ, žok = žŏ, put = pŭ u. s. w.

Als Grundlage diente dem Verfasser die musterhafte Leggesche Ausgabe der „The chinese Classics“ I. 2. Aufl. 1893, die dem Verfasser auch durch ihren anderweitigen Apparat, namentlich in den Anmerkungen, von größtem Nutzen sich erwies.



I.

Lebensdarstellung des Confucius.

Das VI. vorchristliche Jahrhundert bedeutet für China die Zeit eines traurigen Verfalles. Die dritte Dynastie, Čeu 1122—246 v. Chr., deren Gründer als Muster aller Tugenden den späteren Generationen immer als Ideal staatsmännischer Klugheit und Grösse vorschwebten, hielt sich wohl noch immer am Ruder. Aber die späteren Herrscher waren ihren großen Vorfahren nicht gewachsen und, weit entfernt, das Erbe derselben in irgend welcher Hinsicht zu vermehren, vermochten sie dasselbe nur kurze Zeit in seinem ursprünglichen Umfange aufrecht zu erhalten. Die Schwächung des Reiches datirt schon vom vierten Herrscher des Hauses Ceu an, der Theile des kaiserlichen Gebietes an seine Verwandte und Günstlinge abtrat, worin seine Nachfolger nur noch mehr thaten.[1]) Die natürliche Folge davon mußte eine Verminderung des kaiserlichen Gebietes sein, das nach der alten chinesischen Verfassung, wie wir davon aus Meng-tsï erfahren[2]), 1000 chinesische Meilen in's Geviert halten und zehnmal so groß sein sollte, wie das Gebiet des größten Vasallenfürsten.[3]) Aus der Verminderung des Gebietes resultirte aber gleichzeitig auch eine Schwächung der kaiserlichen Autorität, die bald nicht mehr genügte, die Ordnung im ganzen Reiche aufrecht zu erhalten,

[1]) Solche Verleihung von Gebiet oder Gebietserweiterung kam wohl auch schon in der alten Zeit vor, aber nur an Vasallenfürsten als Belohnung der Ordnung im Lande und nicht auf Kosten des engeren kaiserlichen Gebietes (der 1000 li[4]), wie es jetzt der Fall war.

[2]) Meng-tsï erblickt den Grund des Reichsverfalles eben darin, daß die Kaiser aufhörten, zehnmal so viel zu besitzen als die Fürsten.

[3]) Meng-tsï V. 2. 2.

[4]) Derselbe II. 4. 2.

zumal die persönlichen Eigenschaften der Kaiser nicht darnach waren, Achtung gebietend und Ehrfurcht einflößend den Mangel der Macht zu ersetzen, und die Herrscher, die mehr oder weniger den Vergnügungen ergeben, darüber ihre Herrscherpflichten vergaßen, keineswegs geeignet waren, ihre Unterthanen zur Pflichtübung anzuregen. Im chinesischen Reiche war es Sitte, daß die Vasallenfürsten jedes Jahr ihrem Kaiser in der Residenz mit dem Tribut ihre Huldigung darbrachten und bescheert mit den Zeichen seiner Gnade zurückkehrten. Die Kaiser ihrerseits bereisten wieder zur bestimmten Zeit das Land, um sich von dessen Zustande persönlich zu überzeugen. Diese gegenseitigen Besuche, die im chinesischen Reiche als das Band beseichnet werden können, welches das in der ersten Zeit der Čeu-dynastie aus nicht weniger als 1773 Vasallenreichen bestehende Land zusammenhielt und äußerlich dessen Einheit dokumentirte, hörten nach und nach auf, ohne daß ein Vasallenfürst für sein Unterlassen eine Strafe befürchten mußte, wie sie früher auf derart Unterlassungen festgestellt war (eine Schmälerung der Würde, bei Wiederholung des Gebietes, bei nochmaliger Wiederholung Absetzung).

Die Lockerung des Bandes zwischen dem Kaiser und den Vasallenfürsten zog nach sich nicht nur die Lockerung des Reichsverbandes, sondern auch die gleichzeitige Lockerung des gegenseitigen Verhältnisses zwischen einzelnen Vasallenfürsten. Bald hören wir, daß die Vasallenfürsten an der Grenze, die das von Barbaren umgebene Land gegen dieselben zu schützen hatten, ihr Gebiet auf Kosten der Barbaren derart erweiterten, daß sie mit der Zeit zum Teile mächtiger wurden als der Kaiser selbst, was sie veranlaßte, die schwächeren Nachbarn anzugreifen und ihre kleineren Reiche zu unterjochen. In welchem Umfange dies geschah, ersehen wir daraus, daß sich mit der Zeit die ursprüngliche Anzahl der Lehensreiche unter der Dynastie Čeu, die, wie gesagt, 1773 Lehen betrug, bis zum VI. vorchristlichen Jahrhunderte auf 165 reducierte, die Barbarenreiche an der Grenze abgerechnet sogar nur auf 124, wovon nur 21 bedeutend waren. Dies konnte freilich nur ein Resultat vieler Kriege und Unruhen sein, von denen wir auch in der That aus vieler Zeit erfahren. War ja die ganze Zeit eine Zeit der Bürgerkriege sowie der Greuel und Unthaten, die von den Mächtigeren an den kleineren Fürsten ausgeübt wurden. Confucius hat eben dieser Zeit seine

historische Schrift „Frühling und Herbst“ gewidmet, die nach seiner Intention eine Fortsetzung des historischen Urkundenbuches (Šu-king) sein sollte; und diese erzählt, wie es ausdrücklich heißt, nur „von ungerechten Kriegen“. Fünfmal gelang es wohl hier, in der Zeit von 685—590 v. Chr., auch ohne den Kaiser das chinesische Reich zu erneuern und die einzelnen Staaten wenigstens teilweise und äußerlich zu einem Ganzen zu vereinigen. Es ist dies die Zeit der sogenannten fünf Gewalthaber (Pa). Aber abgesehen davon, daß es sich hier vom chinesischen Standpunkte aus nur um eine, freilich mit stillschweigender Zustimmung der einzig berechtigten aber machtlosen Kaiser erfolgte Usurpierung der Herrschergewalt handelt, war diese Einigung als Resultat persönlicher Eigenschaften ihrer Träger immer nur vorübergehend und bei keinem der Gewaltherrscher, die zum Teil gleichzeitig auftreten, von langer Dauer. Denn Unrecht lag bereits in dem bloßen Titel dieser Gewalthaber, wie jedes Usurpators überhaupt, dessen Würde nur eine Auflehnung gegen die berechtigten Herrscher (deren Titel wang auch sie zum Teile sich anmaßten) bedeutete, und daher ihre Strafe finden mußte und in neuen Auflehnungen auch fand, nämlich der Vasallenfürsten gegen die Gewalthaber und schließlich auch der hohen Beamten einzelner Vasallenstaaten gegen ihre Fürsten. So wurde der Verfall mit der Zeit immer allgemeiner und trostloser, zumal nach dem politischen auch der sociale Verfall nicht ausblieb. Es entstand eine heillose Verwirrung, in welcher alles aus den Fugen ging, der Sinn für Gerechtigkeit sowie alles Schöne und Gute zu Grunde ging und an seiner Stelle Schlechtigkeit aller Art sich einbürgerte. —

Nur ein großer Machthaber, dem es gelungen wäre, der Vasallenfürsten völlig Herr zu werden und in dem wieder vereinigten Reiche die alte Ordnung einzuführen, hätte da helfen können. Ein solcher kam wohl noch lange nicht, denn erst der zweite Herrscher der Tsindynastie Ši-hoang-ti (221—210) kann als solcher angesehen werden. Dafür erstanden dem China zwei Männer, die politisch machtlos und daher außer Stande dem politischen Verfalle zu steuern, die sittliche Erhebung ihres Volkes sich zur Lebensaufgabe machten und ihr — jeder in entgegensetzter Richtung — nachstrebten. Auch ihnen gelang es wohl nicht bei ihren Zeitgenossen mit ihrer Lehre durchzudringen, sie konnten vielmehr

die Erfolglosigkeit ihrer Bestrebungen mit eigenen Augen sehen, aber ganz vergeblich war ihre Mühe nicht. Was die Zeitgenossen nicht verstehen wollten oder konnten, das begriffen spätere Generationen, und die Stelle, die diesen beiden hochverdienten Männern im chinesischen Pantheon bis auf den heutigen Tag zukommt, zeugt nur dafür, wie wichtig der Einfluß beider Männer auf die chinesische Gesellschaft in der Folge sich gestaltete.

Der jüngere von beiden ist der einige Decennien vor Sokrates auftretende, in seinem Lebensschicksale wie in seiner Lehre — freilich nur zufällig — an den griechischen Philosophen vielfach erinnernde chinesische Weise Confucius.

Die Familie des Confucius gehört zweifelsohne zu den ältesten Familien nicht nur China's, sondern der ganzen Welt und eben diese ihre Altertümlichkeit bildet den Gegenstand des eigenthümlichen Stolzes des Chinesen, von dem man nach Legge's Mitteilung (The chinese classics I. Oxford 1893. p. 56.) häufig die Frage hört: Habt ihr denn auch solche Namen? Es ist wohl nicht zu läugnen, daß chinesische Genealogen in ihren Ausführungen zu weit gehen, wenn sie die Familie des Confucius, wenn auch nur mittelbar, bis zum mythischen Kaiser Hoang-ti (2637 v. Chr.) hinaufführen. Ein Nachkomme dieses Kaisers nämlich Sie, der Minister Šün's (2255—2205), soll es gewesen sein, von dem der Stifter der II. chinesischen Dynastie Čhing-Thang (1766—1753) abstammte, von dessen Abkömmling, dem letzten Kaiser dieser Dynastie, Šeu (1154—1123), durch dessen älteren Bruder Ti-I (1191—1154), das Geschlecht des Confucius hergeleitet wird. So unsicher und wenig glaubwürdig die Genealogie des Confucius in dieser aufsteigenden Linie erscheint, ebenso wenig läßt sich etwas wesentliches gegen die Fortsetzung in der absteigenden Linie einwenden, die von den chinesischen Genealogen ununterbrochen bis auf Confucius selbst fortgeführt wird und als hinlänglich bezeugt gelten kann. Es handelt sich wohl anch hier um mehr als 600 Jahre, einen Zeitabschnitt, der lang genug ist, von unserem europäischen Standpunkte aus Zweifel aufkommen zu lassen. Nicht so vom chinesischen Standpunkte aus, wenn wir all' die Umstände berücksichtigen, die dabei in's Gewicht fallen. Abgesehen davon, daß wir uns in dieser Periode bereits sicher auf historischem Boden befinden, darf nämlich nicht vergessen werden, daß wir es hier mit der Genealogie eines Herrscher-

hauses, wenn auch nur in Seitenlinie, zu thun haben, die sich bei den Chinesen stets der größten Pflege erfreute und von eigens dazu bestellten Chronisten in der sorgfältigsten Weise geführt wurde. In der späteren Zeit aber, wo die Familie des Confucius aus dem Verbande mit dem Herrscherhause trat und als zur Fürstenfamilie nicht gehörig einen neuen Clan unter dem neuen Namen Khung bildete, war es neben der außergewöhnlichen Hochachtung, die in China dem Alter und dem Altertume gezollt wurde, der reich entwickelte Ahnenkult, der es unmöglich machte, die Vorfahren einer Familie zu vergessen, zumal einer Familie, wie die des Confuicus war, von der wir ausdrücklich erfahren, daß ihre Vorfahren lauter ehrwürdige Männer waren und es unter ihnen keinen einzigen gab, dessen sich die Nachkommen hätten schämen müssen. Für die Zeitgenossen und Nachfolger des Confucius war schließlich die große Bedeutung des Confucius für China maßgebend, deren nach der chinesischen Anschauung auch seine Vorfahren teilhaftig wurden; der nationale Stolz, der daraus resultirte und die Brust eines jeden Chinesen bei der bloßen Erwähnung seines Namens füllte, läßt die Wichtigkeit begreiflich erscheinen, die man der Genealogie des Confucius beilegte, sowie die Pflege, die man ihr angedeihen ließ, wiewohl auf der andern Seite eben dieser Stolz leicht zu einem künstlich construirten Stammbaume hätte Anlaß geben können.

Nach den erwähnten Angaben stammte die Familie des Confucius von einer Seitenlinie der Fürsten von Sung ab, die selbst ihren Ursprung auf den ebenfalls erwähnten letzten Kaiser der II. Dynastie Šeu zurückführten.

In L. J.[1]) XIX. 20 charakterisiert Tsï-kung, ein Schüler des Confucius, den Herrscher Šeu mit den Worten: „Šeu's Schlech-

[1]) Lün-iü (abg. L. J. d. h. Gespräche) ist das erste der Ssï-šu (vier Bücher) neben Ta-hiok (der großen Lehre), Čung-yung (Unwandelbarkeit der Mitte) und Meng-tsï. Es ist eine Sammlung von 479 kürzeren oder längeren Aussprüchen des Confucius, zum geringen Teile auch seiner Schüler, die ungleichmäßig auf XX Capitel verteilt sind. Neben Aussprüchen des Confucius enthält er auch Aussprüche und Urteile seiner Schüler über Confucius selbst, seine Person wie seine Lehre. Auch Urteile über einzelne seiner Schüler, wahrscheinlich von den Schülern derselben herrührend, sind mit aufgenommen. Nach chinesischer Angabe sollen die Schüler des Meisters nach seinem Tode zusammengekommen sein und sie gesammelt haben. Legge verwirft mit Recht diese Ansicht, indem er aus inneren Gründen die Abfassung durch die Schüler der



tigkeit war in der That nicht so übermäßig," nämlich wie man gewöhnlich dafür hielt, oder aber, wie der Name Šeu besagte — letzterer bedeutet nämlich soviel wie „grausam, unbarmherzig, tyrannisch". — „Drum," fügt er hinzu, „haßt es der Edle in einer niederen Lage zu verweilen, wo alles Schlechte unter dem Himmel einzukehren (sich zuzuwenden) pflegt." Dem gegenüber erfahren wir aus der Geschichte, daß Šeu als Herrscher ein Tyrann war, dessen Bedrückung wiederholt Aufstände zur Folge hatte, an denen selbst Mitglieder seiner Familie teilnahmen und die schließlich den Fall der II. Dynastie herbeiführten zu der Zeit, wo ausgezeichnete Männer, bis dahin die einzige Stütze der guten Regierung, entweder durch die traurigen Verhältnisse veranlaßt wurden, sich zurückzuziehen oder aber von dem schlechten Herrscher mit Gewalt beseitigt wurden. L. J. XVIII. 1 erwähnt drei solche. Es heißt hier: „Wei-tsï ging von ihm (dem Šeu) fort; Ki-tsï wurde zu seinem Sklaven; Pi-kan machte ihm Vorstellungen und starb. Der Meister (= Confucius) sagte: „(die Dynastie) Yin hatte (unter ihrem letzten Herrscher Šeu diese) drei pflichttreuen Männer." Wir erfahren, daß die beiden letzteren Šeu's Onkel, der erste sein älterer Stiefbruder war, alle drei seine Gehülfen in der Regierung.

Schließlich wurde Šeu von Wen-wang, dem Stifter der neuen (III.) Dynastie (Čeu) besiegt und seinem Sohne Wu-keng ein kleines Lehenreich in Kuei-te-fu (in Ho-nam) gegeben, wo er den Kultus seiner Ahnen fortsetzen könnte. Als jedoch Wu-wang, Wen-wang's Sohn und Nachfolger, im J. 1115 starb und einen unmündigen Sohn (Čing-wang) hinterließ, in dessen Namen sein Vormund Čeu-kung, ein Bruder des Wu-wang, die Regierung führte, benutzte der unzufriedene Wu-keng diese Sachlage zu einer Empörung; wurde jedoch von Čing-wang geschlagen und getötet und sein Lehenreich seinem Onkel, dem

---

Schüler des Confucius und zwar zu Ende des IV. oder zu Beginnn des III. Jahrhunhundertes v. Chr. erfolgen läßt und selbst eine einheitliche Redaktion für ausgeschlossen hält. Die unter der Handynastie im Jahre 154 beim Niederreißen des Hauses der Familie Khung, in welchem auch Confucius lebte, eingemauert vorgefundene Copie des Buches hält Legge für das Autograph des Compilators. Neben ihm existierten damals nur noch zwei Copien, die mit ihm gleichlautende aus Lu, und die um 2 Bücher vermehrte des Nachbarstaates von Lu Khi. (Legge a. a. O. 12—21.) Als Zweck des Buches wird von einem der chinesischen Erklärer angegeben, daß es die Tugend der Humanität lehren soll.

obenerwähnten Wei-tsï verliehen. (Su-king. V. 7—8.) Später wurde er auch mit der Grafschaft von Sung, ebenfalls in Kuei-te-fu, belehnt — nach anderen Angaben gehörte sie bereits unter Wu-keng zu dessen Lehnreiche. — Da Wei-tsï keinen Sohn hatte, ging die Verwaltung von Sung nach seinem Tode auf seinen Bruder Wei-čung über, in dessen Familie sie sich festhielt, von Vater auf Sohn, oder von Bruder auf Bruder übergehend, wie folgt:

Wei-tsï.
Wei-čung.
Sung-kung.
Ting-kung.
Min-kung. } Brüder.
Siang-kung. }

Dem Siang-kung folgte Li-kung, der zweite Sohn des Min-kung, nach, zu dessen Gunsten sein älterer Bruder Fo-fu-Ho auf den Thron verzichtete und von welchem die spätern Fürsten von Sung abstammen. Von Fo-fu-Ho selbst stammt nun die Familie des Confucius ab, deren Stammbaum sich folgend entwickelt:

Fo-fu-Ho.
Sung-fu-čeu.
Šing.
Čing-khao-fu.
Khung-fu-kia.
Tsï-mo-kin-fu.
J-i.
Fang-šu.
Lu-pek-hia.
Šu-liang-hi.
Khung-tsï (Confucius).

Fo-fu-Ho mit seinen drei Nachfolgern bildet noch die Seitenlinie der Grafen von Sung. Nicht so sein vierter Nachkomme, welcher nach den chinesischen Gesetzen, da mit ihm zusammen fünf Mitglieder, fünf Generationen darstellend, den Thron nicht einnahmen, als zur Fürstenfamilie nicht mehr gehörig galt und mit seiner Familie unter neuem Familiennamen im Volke aufging. Der angenommene Familienname hieß Khung und der Begründer der neuen Familie der Khung war Khung-fu-kia. Khung-fu-kia starb i. J. 709 v. Chr., vom ersten Minister Hua-tuk ermordet,

der nach seiner schönen Frau, die er einmal auf dem Wege gesehen, trachtete. Die Feindschaft, die dadurch unter den beiden Familien, des Ministers und der Khung, entstand, veranlaßte in der Folge Kung-fu-kia's Urenkel Fang-šu Sung zu verlassen und nach Lu auszuwandern, woselbst er neue Heimat für seine Familie fand und selbst Befehlshaber der Stadt Fang wurde. Sein Enkel war Šu-liang-hi, der Vater des Confucius, ein mutiger Soldat, dessen Tapferkeit und Stärke im J. 562 v. Chr. bei der Belagerung von Pek-yang sich rühmlichst bewährte, wo es Šu-liang-hi gelang, durch eigene Aufopferung einen Teil des Heeres vor sicherem Untergange zu retten. Ein Teil der Belagerer war nämlich durch das absichtlich offen gelassene Thor in die Stadt eingedrungen, als man die Fallgitter fallen ließ; Šu-liang-hi, der sich unter denjenigen befand, die eingedrungen waren, faßte die massive Struktur der Fallgitter, hob sie in die Höhe und hielt sie so lange fest, bis die Eingedrungenen alle sich retteten und keiner zurückblieb. Später begegnen wir Šu-liang-hi als höherem Beamten (ta-fu, nach den Berichten Gouverneur von Hiang-šang-ping) in Tseu, einem Distrikte im jetzigen Šan-tung. Im Einklang damit wird Confucius als sein Sohn einmal in L. J. III. 15 „des Tseu-schen Mannes Sohn" genannt (Tseu-žîn-či-tsï.)

Confucius[1]) selbst wurde zu Hiang-šang-ping, dem jetzigen Kio-fu-hien in Yen-čeu (Provinz Šan-tung) am 21. Tage des 10. (andere Angabe: am 13. Tage des 11.) Monates im 21. (nach Anderen 22.) Regierungsjahre des Fürsten Siang-kung von Lu (= 21. Mai, ev. 19. Juni 551 oder 550) geboren. Seine Mutter hieß Čing-tsai aus der Familie Yen und war zweite Frau des Šu-liang-hi. Wir erfahren nämlich, daß Šu-liang-hi ver-

[1]) Der Name Confucius ist latinisiert aus dem chinesischen Khung-fu-tsï d. h. Meister oder Lehrer (fu-tsï) Khung (= Grube). Bei den chinesichen Autoren erscheint er jedoch nie in dieser Form, sondern lautet immer nur Khung-tsï. Tsï ursprünglich Kind, Sohn, war im chinesischen Altertume Titel des vierten Adelsgrades (etwa Baron), kommmt jedoch ziemlich früh (bereits im Ši-king) als bloßer Ehrentitel im Sinne von „Herr" vor. Die Schüler des Confucius sowie dessen Anhänger gebrauchen ihn dann speciell für „ihren Herrn" d. h. Confucius selbst, der bald Khung-tsï (Herr, Meister Khung) bald jedoch bloß Tsï heißt. „Tsï yuet" d. h. „der Herr sprach" bedeutet bei ihnen immer soviel wie: „Confucius sprach". Aus der Bedeutung von tsï-Herr erklärt sich auch leicht dessen Gebrauch in der Anrede statt eines Fürwortes der zweiten Person.

heiratet war und von seiner ersten Frau neun Töchter hatte; eine Nebenfrau hatte ihm zwar auch einen Sohn geboren, Meng-phi mit dem Ehrennamen (der Großjährigsprechung, Mannesnamen) Pek-ni [1]), dieser soll jedoch ein Krüppel gewesen, nach Anderen auch frühzeitig gestorben sein, so daß die Familie des Šu-liang-hi ohne männlichen Nachkommen war. Rücksicht auf die ununterbrochene Fortsetzung des Ahnenkultus, die es für einen jeden Chinesen als größtes Unglück erscheinen läßt, ohne männliche Nachkommenschaft zu sterben, war für den schon siebzigjährigen Šu-liang-hi Grund genug, selbst gegen chinesische Sitte in seinem so vorgeschrittenen Alter eine neue Ehe zu schließen. Erwähnt zu werden verdient, daß der Vater der Familie Yen seine drei Töchter befragte, welche von ihnen den alten Mann heiraten wolle, wiewohl es ihm nach dem chinesischen Brauche freistand, zu bestimmen. —

Neue Sorge machte der jungen Čing-tsai die Befürchtung, daß sie bei dem hohen Alter ihres Gemahls keinen Sohn gebären dürfe. In ihrer Bedrängnis, heißt es, begab sie sich zum Hügel Ni, auf welchem (= dessen Schutz-Geist) sie um einen Sohn bat. Ihr Gebet wurde denn auch erhört und sie gebar Confucius. [2])

Über Confucius' Jugend ist wenig bekannt. Sein kleiner Name (Milchname), der nach der chinesischen Sitte dem Kinde

---

[1]) Meng-phi's Sohn war der Philosoph Mie, ein Schüler des Confucius (S. Legge, Chinese classics, I. 126. proleg. Nro. 75). Von einer Tochter des Meng-phi erfahren wir aus L. J. V. 1. 2: „Der Meister sagte von Nâm-yung (einem seiner Schüler): Ist das Land (Reich) auf dem richtigen Wege (wohl geordnet und gut regiert), wird er nicht ohne Amt sein; ist das Land nicht auf dem richtigen Wege, wird er der Strafe und der Ungnade entrinnen. Er nahm seines älteren Bruders Tochter und gab sie ihm zur Frau." Den letzten Satz lesen wir wörtlich auch L. J. XI. 5.

[2]) Als nach dem J. 25 v. Chr. der Buddhismus in China Eingang und nach und nach auch Verbreitung fand, wurde nach dem Vorbilde von Buddha's Leben auch das Leben des Confucius mit allerhand Wundergeschichten ausgeschmückt. Zu dieser Zeit entstanden auch Legenden über wunderbare Erscheinungen, die die Geburt des Confucius theils begleiteten, theils derselben vorausgingen. So wird z. B. erzählt, daß gleich, als Čing-tsai zum Hügel Ni sich begab, hier um einen Sohn zu bitten, die Blätter der Bäume und der Gewächse sich aufrichteten, und als sie vom Hügel zurückkehrte, sich wieder senkten. In der darauf folgenden Nacht träumte Čing-tsai, als sie am Ufer

bald nach der Geburt beigelegt wird und eine Anspielung auf ein denkwürdiges, zum Teil die Geburt betreffendes, Ereignis enthält, war Khieu (Hügel) in diesem Falle auf den Hügel Ni anspielend, zu dessen Schutzgeiste die Mutter des Confucius um einen Sohn gebetet. Nach einer andern Angabe soll sich der Name auf die eigentümliche Gestaltung des Kopfes des Kindes bezogen haben, der wie der Berg (Ni) geformt gewesen sein soll, wie man dies auf chinesischen Abbildungen des Confucius auch wirklich sehen kann. Dem gegenüber beweist der literarische Ehrennahme (tsï) des Confucius, der bekanntlich eine Art Großjährigsprechung bedeutet, dessen Verleihung bei Männern im 20. Lebensjahre erfolgt und im Altertume mit gleichzeitiger Bekleidung mit Kuān, der männlichen Mütze, verbunden war, nämlich

---

eines großen Sees schlief, daß ihr der schwarze Kaiser — Hek-ti, der chinesische Repräsentant des Wasserelementes — nach einer andern Version war es nur sein Bote — erschien und ihr mitteilte, sie werde einen Sohn haben, den sie „im hohlen Maulbeerbaum" gebären müsse. Noch heutzutage zeigt man nach Williamson „die Grotte des hohlen Maulbeerbaumes" im Hügel Ni; zu Ehren der Mutter des Confucius wurde hier mit der Zeit ein Tempel errichtet. Schon früher soll sie eines Tages ihrer Schwangerschaft im Traume fünf Greise gesehen haben, die sich „Essenz der fünf Planeten" nannten und ihr ein kleines, kuhähnliches Tier, mit einem Horne und dem Drachen gleich mit Schuppen bedeckt, zuführten, das vor Čing-tsai niederknieete und aus dem Munde ein Stück Jaspis ausspie, dessen Legende besagte: Der Sohn der Wassersubstanz wird die verfallende (Dynastie) Čeu fortsetzen und einfacher (= ohne Thron) König sein." Čing-tsai soll an allen Anzeichen erkannt haben, daß es fremde (ungewöhnliche) Geister sind und band dem Einhorn ein gesticktes Band um das Horn, worauf die Erscheinung verschwand. Als sie darauf ihrem Manne davon erzählte, sagte dieser, daß es der Ki-lin gewesen sei. Als schließlich die Zeit der Niederkunft gekommen war, ließ sich Čing-tsai von ihrem Manne in die „Grotte des Maulbeerbaumes" führen, um hier zu gebären. Da ließen sich zwei azurne Drachen vom Himmel herab und stellten sich zu beiden Seiten des Einganges in die Grotte auf; in der Luft erschienen zwei weibliche Geister, die Hände erhebend und die Grotte mit wohlriechendem Tau füllend; eine Quelle klares warmes Wasser entsprang dem Boden der Grotte und versiegte sofort, als das Kind gebadet war. Eine Reihe himmlische Musiker stiegen auf Befehl des himmlischen Kaisers in die Grotte herab, durch welche eine Stimme ertönte: „Die Geburt eines heiligen Kindes bewegt den Himmel, drum sendet er liebliche Musik und Töne von Instrumenten, die von denen der Welt verschieden sind etc. etc." Je nach ihren Quellen weichen diese Legenden in ihren Details mehr oder weniger von einander ab. (Vgl. Plath, Confucius II. 20 ff.)

Čung-ni (d. h. der mittlere Ni), der ihm wohl mit Rücksicht auf seinen älteren Bruder, der Pek-ni (der älteste Ni) hieß, beigelegt wurde, daß der Name Ni schon vor Confucius in seiner Familie gebräuchlich war und dessen Erklärung in einem uns nicht näher bekannten Ereignisse zu suchen ist.

Ein für seine spätere Laufbahn interessantes Detail enthält die Nachricht des Ssï-ki, wonach Confucius, der in seiner Kindheit gleich den übrigen Kindern spielte, sich besonders im Aufstellen von Opfergefäßen und Ueben von Ceremonien gefiel.

Bald nach seiner Geburt, nach den Familiengesprächen in seinem dritten Lebensjahre, starb ihm der Vater, worauf die Mutter seine Erziehung leitete. In seinem siebenten Lebensjahre fing er an, Unterricht bei dem weisen Beamten Phing-čung zu nehmen, der im J. 542 in Folge des Ablebens des Herrschers von Lu Siang-kung, zu dessen Beerdigung alle Beamten erscheinen mußten, auf kurze Zeit unterbrochen wurde. Sieben Jahre lang soll ein gewisser Hiang-tho sein Lehrer gewesen sein und Confucius „hörte auf seine Worte“. Bereits aus dieser Zeit erfahren wir, daß Confucius das Lernen liebte und eifrig bemüht war, den rechten Weg kennen zu lernen, sowie daß er sich umfangreiches Wissen aneignete.

Von dem weiteren Bildungsgange des Confucius besitzen wir authenthischen Bericht in seinen Worten in L. J. II. 4:

„Der Meister sprach: Mit fünfzehn (wörtlich: zehn und fünf, d. h. Jahren) richtete ich meinen Sinn auf's Lernen (d. h. auf das höhere Wissen). Mit dreißig (Jahren) stand ich (fest). Mit vierzig (Jahren) hatte ich keinerlei Zweifel; mit fünfzig (Jahren) kannte ich des Himmels Anordnung (Bestimmung); mit sechszig (Jahren) war mein Ohr gehorsam; mit siebzig (Jahren) demjenigen nachgebend, was das (= mein) Herz wünschte, überschritt ich die Richtschnur (d. h. das richtige Maß darin) nicht“. [1])

Die materiellen Verhältnisse der Familie des Confucius waren durchaus nicht glänzend, ein Umstand, eben welchem es Confucius nach seinem eigenen Geständnisse zuschrieb und verdankte, daß er ein Wissen sich aneignete, über dessen Umfang und Man-

[1]) Nach dem Vorbilde des Confucius werden nach Legge (Chinese classics I. 147) die Ausdrücke, womit Confucius hier seinen Fortschritt auf dem Wege der Vervollkommnung in einzelnen Perioden seines Lebens bezeichnet, oft allgemein als numerische Bezeichnung für einzelne Altersstufen gebraucht.



nigfaltigkeit seine Zeitgenossen später in Erstaunen gerieten. Die Stelle, aus welcher wir dies erfahren, ist L. J. IX. 6. Hier lesen wir: „Thai-tsai (der Premier-Minister) [1]) fragte Tsï-kung (einen Schüler des Confucius) und sprach: Ist der Meister (fu-tsï, hier Confucius gemeint) nicht ein Heiliger? (auch: der Meister ist wohl ein Heiliger). Wie ist sein Viel-vermögen, wahrlich! (= wie viel vermag, weiß er). Tsï-kung sagte: Gewiß dürfte er, wenn der Himmel es zuläßt (oder: ihn so weiter fortfahren läßt) ein Heiliger werden [2]); dazu vermag er auch in der That viel (= hat er viele Fähigkeiten). Der Meister (Confucius) bekam es zu Gehöre und (= als der Meister . . .) sprach: „Kennt mich etwa der Thai-tsai? Als ich jung war, war ich gering (lebte in geringen Umständen), daher mein Viel-vermögen in gemeinen (gewöhnlichen) Sachen. Braucht denn aber ein Edler (kiün-tsï) vieles (die Vielheit, viele Fertigkeiten)? Sicher nicht vieles!" Lao (ein Schüler des Confucius) sprach: Der Meister sagte: „Ich wurde nicht verwendet (= ich war ohne Amt), daher die Fertigkeiten." [3]) Unter der Verwendung haben wir hier ein öffentliches Amt zu verstehen, da wir sonst erfahren, daß der siebzehnjährige Confucius zwei Söhnen eines höheren Beamten in Ceremonien und Bräuchen Unterricht gab.

In's 19. Lebensjahr des Confucius fällt seine Heirat mit einer Tochter der Familie Kien-kuan aus Sung, die ihm im folgenden Jahre einen Sohn gebar, dem Confucius den Milchnamen Li (Karpfen) und später den Mannesnamen Pek-iü (der älteste, erstgeborne Fisch) beilegte. Daß Confucius um diese Zeit schon ziemlich bekannt war und eines gewissen Ruhmes sich erfreut haben muß, beweist der Umstand, daß der Fürst von Lu Čao-kung ihm aus Anlaß der Geburt seines Sohnes einen (nach Anderen) zwei Karpfen schickte. Die eben erwähnten Namen dieses Sohnes Li und Pek-iü soll Confucius demselben als Zeichen seines Dankes für die ihm so vom Fürsten erwiesene Aufmerksamkeit gegeben haben. Diesen seinen Sohn erwähnt Confucius

---

[1]) von Wû oder Sung (vgl. Legge a. a. O. 218.)

[2]) Legge übersetzt hier: Certainly, Heaven has endowed him unlimitedly. He is about a sage (a. a. O. 218).

[3]) Unter den Fertigkeiten (i) sind in erster Reihe die sechs freien Künste zu verstehen, die der Chinese zu lernen hatte: Ceremonien, Musik, Bogenschießen, Wagenlenken, Rechnen und Schreiben.

L. J. XI. 7 (2) als Li, als Pek-iü kommt er L. J. XVI. 13 und XVII. 10 vor. Die zwei letzten Stellen beziehen sich auf das Studium der kanonischen Bücher Ši-king (Buch der Gesänge) und Li-ki (Buch der Bräuche und Ceremonien), das hier Confucius seinem Sohne anempfiehlt, und werden an geeignetem Orte mitgeteilt werden, die erste bezieht sich auf den Tod des geliebten Schülers des Confucius Yen-Yuen.

Wir erfahren hier: Als Yen-Yuen starb, bat (sein Vater) Yen-lu um des Meisters Wagen, um daraus seinen (= für ihn — Yen-Yuen) äußeren Sarg zu machen. Der Meister sprach: „Begabt, nicht begabt — jeder spricht doch von seinem Sohne, fürwahr! (d. h. jeder nennt seinen Sohn den Sohn). Nehmen wir den Li hier, er stirbt; er wird den innern Sarg haben, aber er wird keinen äußeren Sarg haben. Ich werde nicht zu Fuß gehen, um ihm so den äußeren Sarg zu verschaffen (w. machen). Da ich (nämlich als gewesener hoher Würdenträger) hinter den ta-fu folge, kann ich doch nicht zu Fuß gehen.“ [1])

Nach chinesischen Quellen starb dieser Sohn in seinem fünfzigsten Lebensjahre, noch vor Confucius, der ihn um einige Jahre überlebte. Neben diesem Sohne erfahren wir noch von zwei Töchtern des Confucius, von denen die eine in zarter Jugend starb [2]); die andere gab Confucius nach L. J. V. 1. 1. seinem sonst nicht näher bekannten Schüler Kung-Ye-Čhang zur Ehe. Eine Legende erzählt von ihm, daß er sich auf die Sprache der Vögel verstand und eben deshalb eingekerkert wurde. Confucius, den zwar der Charakter dieses Schülers, nicht aber sein unverschuldetes Schicksal zu beeinflussen vermochte, verheiratete seine Tochter an ihn mit der Begründung, die wir am selben Orte (L. J. V. 1.) lesen: „Der Meister sagte über Kung-Ye-Čhang: Kann schon verheiratet werden!

---

[1]) Legge, a. a. O. 239 übersetzt diese Stelle: There was Lî; when he died, he had a coffin but no outer shell, was den Angaben widerspricht, wonach Yen-yuen einige Jahre vor seinem Sohne gestorben sein muß. Legge ist geneigt, entweder das Todesjahr der Quellen für falsch zu halten, oder aber XI. 7. für unächt zu erklären. Letzteres halten wir aus dem Grunde für ausgeschlossen, daß hier Confucius' Pedanterie, womit er an jedem Buchstaben des Ceremoniels so zäh festhielt, so anschaulich zu Tage tritt. Durch die vorliegende Übersetzung sind, wie wir glauben, alle Zweifel beseitigt. Auch Legge's hawing followed in the rear of the great officers ist wohl besser, auch mit Rücksicht auf seine Notiz zu dieser Stelle, praesentisch zu wiedergeben.

[2]) Legge, a. a. O., Prolegomena 60.



Wiewohl er (nämlich) inmitten von Strickfesseln saß, war doch keine Schuld an ihm, fürwahr (auch: war es nicht seine Schuld). Er nahm seine Tochter und gab sie ihm zur Ehe."

Dieselbe gedrückte Lage, der Confucius, wie wir hörten, seine Fertigkeiten zuschrieb, dürfte ihn auch veranlaßt haben, sich anfangs mit sehr untergeordneten Ämtern zufrieden zu stellen. Wir erfahren nämlich, daß er Privatbeamte der reichen und mächtigen Familie Ki in Lu wurde, in welcher Eigenschaft er zuerst als Magazinaufseher das Getreide einsammelte und verteilte, später Aufsicht über die Felder und Herden hatte. So unangesehen diese Ämter waren und so wenig sie dem Wissen und wohl auch schon dem Ansehen entsprachen, dessen sich Confucius nicht nur in seiner Umgebung, sondern auch in weiteren Kreisen, ja bei dem Herrscher Čao-kung selbst erfreute, so gewissenhaft war Confucius bemüht, seiner Aufgabe gerecht zu werden und sein einziges Streben war darauf gerichtet, seinen Pflichten in der genauesten Weise nachzukommen. „Habe ich meine Rechnungen in der Ordnung, ist genug," pflegte er nach Meng-tsï [1]), dem wir die Nachricht darüber verdanken, in seiner ersten Beschäftigung zu sagen; und als Aufseher über Weiden und Herden sagte er: „Schießen die Ochsen und Schafe wie das Gras auf, sind sie groß und fett, ist genug." Meng-tsï, ein Anhänger des Confucius, führt diese Beschäftigungen des Confucius als Beleg dafür an, daß selbst ein gebildeter Mann sich manchmal notgedrungen sehen kann, eine geringere Beschäftigung anzunehmen, ohne sich damit zu erniedrigen, wenn er nur dessen sich befleißt, seine Pflichten ordentlich zu erfüllen. —

Mit 22 Jahren trat Confucius öffentlich als Lehrer auf und über kurz wurde sein Haus Versammlungsort junger, wißbegieriger Männer, die bei ihm das chinesische Altertum studieren wollten. Confucius selbst wehrte Niemanden Zutritt zu sich, wenn er nur das Streben nach eigener Vervollkommnung sowie ein wenig Fassungskraft mitbrachte, wie wir dies ausdrücklich aus L. J. VII. 7 und 8 erfahren. VII. 7: Der Meister sprach: „Vom Überbringer von getrocknetem Fleisch im Bündel (als der geringsten Entlohnung) hinauf hat es noch nie Einen gegeben, den ich nicht unterrichtet hätte" und VII. 8: Der Meister sprach: „Ist er (Einer) nicht eifrig, so erkläre (wörtlich eröffne, decke auf) ich nicht; ist er

[1]) Meng-tsï V. II. 5, 4.

(Einer) nicht um den Ausdruck verlegen, so helfe ich nicht; lüfte (zeige) ich einen Zipfel (d. h. deute ich etwas von einer Sache an) und kehrt er nicht mit den (übrigen) drei Zipfeln zurück (stellt er sie nicht entgegen, d. h. errät er nicht das Übrige), dann wiederhole ich nicht, fürwahr (d. h. spreche ich nicht wieder mit ihm).“ Auf diese Weise waren unter seinen Schülern allerdings sehr verschiedene, einander ziemlich unähnliche Individuen vertreten, wie es übrigens Confucius selbst, nach seiner Charakteristik einzelner Schüler zu schließen, wohl bekannt war, wie es ihm jedoch auch offen vorgeworfen wurde. Mit Recht konnte hier der Schüler des Confucius Tsï-kung auf den Vorwurf über eine solche Mischung an des Meister's Thüre antworten: „Die Seiten des Dachstuhles haben viele krumme Bäume; an der Thüre eines guten Arztes trifft man viele kranke Leute; zur Seite eines Schleifsteines trifft man viel Stumpfes.“ [1]) Confucius selbst legte seinen Standpunkt bei der Gelegenheit dar, als ein Bewohner des Hu-hiang, einer jetzt nicht näher bekannten Gegend, bei ihm erschienen war, seinen Unterricht zu hören. Aus L. J. VII. 28 erfahren wir darüber Folgendes: „Mit Hu-hiang's (Leuten) war es schwierig zu sprechen. Ein Junge (aus dieser Gegend) wartete (Confucius) auf, die Schüler zweifelten (ob er aufzunehmen sei). Der Meister sprach: Ich gestatte wohl sein Herankommen, aber ich gestatte sicher nicht (sein) sich Zurückziehen (das ihm freisteht), warum nur so übermäßig (streng) sein! Wenn der Mensch sich reinigt, um heranzukommen (oder auch: und so an mich herankommt), ich lasse sein Gereinigtsein (= ihn so gereinigt) zu, nehme aber seine Vergangenheit durchaus nicht in Schutz.“ [2])

Das Ableben seiner kaum vierzigjährigen Mutter, das nach Legge [3]) im J. 525 erfolgte, brachte eine Störung in die kaum begonnene Lehrthätigkeit des Confucius, dem es nebst Kummer auch manche Sorge bereitete. Getreu der schönen, echt chinesischen Sitte, welche wohl mit der Zeit in einzelnen Teilen des Reiches aufgegeben worden war, in seinem Vaterlande Lu aber noch immer auf-

[1]) Plath, Confucius und seiner Schüler Leben und Lehren III. Die Schüler des Confucius, S. 7, 22 ff.

[2]) In der Mandschu-Übersetzung der Ssï-šu folgt erst jetzt der Satz: Ich gestatte wohl sein Herankommen . . . . . .; was für den Sinn wohl besser ist. Das chinesische tsin Herankommen kann hier auch Fortschreiten, Fortschritte machen bedeuten, thui sich zurückziehen oder zurückbleiben.

[3]) Legge a. a. O. 61.

recht erhalten wurde, beschloß auch Confucius im Einklange mit den Worten des Liederbuches (Ši-king I. 6, 9),

„Im Leben ist dein Haus nicht mein's,
Im Tode ist unser Grab nur ein's," [1])

die Mutter mit dem Vater zusammen zu begraben. Von einem alten Weibe aus seiner Nachbarschaft erfuhr er von dem provisorischen Grabe, in welchem sein Vater vor zwanzig Jahren beigesetzt wurde, was ihn veranlaßte, das Grab zu öffnen und beide Leichen zusammen in Fang, dem ersten Aufenthaltsorte seiner Familie zu begraben. Über dem Grabe richtete er einen Erdhügel von 4 Fuß Höhe auf, damit er nach diesem Denkmale das Grab seiner Eltern wann immer erkennen könnte. Denn ohne öffentliche Beschäftigung war Confucius auch nach seinen eigenen Worten „ein Mensch von Osten, Westen, Süden, Norden," d. h. ohne festen Wohnsitz, der nicht wissen konnte, wohin der nächste Augenblick ihn verschlagen werde, und bei dem somit die Gefahr leicht vorhanden war, nach kürzerer oder längerer Zeit das näher nicht bezeichnete Grab nicht zu erkennen. Kaum war jedoch Confucius nach Hause zurückgekehrt, als ein starker Regen sich herabließ und den kaum fertigen Grabhügel zerstörte. Confucius, der davon von seinen spät zurückgekehrten Schülern erfuhr, fing an bitterlich zu weinen mit den Worten: „Ach die Alten machten ihre Gräber nicht so!" und drei Tage, heißt es, flossen dichte Thränen aus seinen Augen. Er glaubte nämlich dadurch, daß er, gegen die Sitte der Alten, die ihre Gräber mit keinerlei Hügeln bezeichneten, über dem Grabe seiner Eltern einen Erdhügel aufrichtete, das Unglück selbst herbeigeführt zu haben.

Drei Jahre (in Wirklichkeit 27 Monate) trauerte Confucius nach chinesischer Sitte um seine Mutter, bevor er das weiße Trauerkleid ablegte. Wie es der Brauch forderte, gab er während dieser Zeit alle öffentliche Thätigkeit gänzlich auf und widmete sich nur der Trauer und seinen Studien. Wie aufrichtig seine Trauer um die Mutter war, beweisen die Nachrichten chinesischer Quellen, nach welchen er selbst nach Verlauf der Trauerzeit, fünf Tage später noch außer Stande war, sein Lautenspiel mit

---

[1]) Schi-king, das kanonische Liederbuch der Chinesen, aus dem Chinesischen übersetzt und erklärt von Victor von Strauss, S. 151. Z. 11; Legge, Chinese classics IV. 1 S. 121.



Gesang zu begleiten und erst nach neuen fünf Tagen ruhig spielen und singen konnte (Li-ki).

Als die Trauer vorüber war, widmete sich Confucius wieder seiner Lehrthätigkeit, gleichzeitig arbeitete er weiter auf dem Gebiete der Geschichte, Litteratur sowie des Ceremoniels von Alt-China. Im Jahre 524, dem 27. Lebensjahre des Confucius, wird ausdrücklich seine Unterredung mit dem Herrscher des kleinen Staates von Than über das chinesische Altertum erwähnt, wobei Confucius von ihm namentlich diejenigen Gebräuche kennen gelernt haben soll, die sich aus dem chinesischen Altertume herüber noch nur in seinem Reiche erhalten haben sollen. Im darauf folgenden Jahre soll er bei dem berühmten Musiker Ssï-siang[1]) den Unterricht in Trommel- und Lautenspiel genommen haben.

So nahte allmählich das dreißigste Lebensjahr des Confucius heran, in welchem er nach dem früher mitgeteilten eigenen Ausspruche „feststand". Mit seinen Kenntnissen hatte wohl auch sein Ruhm bedeutend zugenommen, nichtsdestoweniger verstrichen noch einige Jahre, bevor ihm Gelegenheit geboten wurde, seine Lehren auch praktisch zu bethätigen.

Dies geschah im J. 518 als ihn Meng-hi-tsï, der Premier-Minister von Lu, selbst ein großer Freund vom Studium des Li (Sitten, Bräuche und Ceremoniel), das er für die einzig sichere Grundlage des Menschen hielt, ohne welche es unmöglich ist, festzustehen, auf dem Sterbebette zum Lehrer seiner beiden Söhne Ho-ki und King-šu (nach Anderen war King-šu nur ein naher Verwandter des Ho-ki) bestellte. Die einflußreiche Stellung seiner neuen Schüler trug in großem Maße dazu bei, das Ansehen des Confucius womöglich noch zu erhöhen. Für Confucius selbst

[1]) Es soll derselbe Ssï-siang sein, den Confucius L. J. XVIII. 9. erwähnt. Aus L. J. IX. 14. erfahren wir nämlich folgendes: Der Meister sprach: „Als ich von Wei nach Lu zurückkehrte" — bezieht sich auf Confucius' letzte Rückkehr nach Lu, in dessen 69. Lebensjahre, 5 Jahre vor seinem Tode — „wurde dann die Musik geregelt (reformirt) und Ya (Buch II. d. h. Siao-ya und III. d. h. Ta-ya des Liederbuches, beides Hofgesänge) und Sung (das IV. Buch desselben, Lobgesänge beim Ahnendienste), jedes (oder alle) erhielt(en) die ihm (ihnen) gebührende(n) Stelle(n)." Damals wanderten die Musiker der alten Schule aus Lu aus, unter ihnen auch Ssï-siang, wie die erwähnte Stelle XVIII. 9. besagt.

hatte sie die erste praktische Folge, daß er nur durch sie in den Stand gesetzt wurde, seinen älteren Zeitgenossen Lao-tsï, den Archivar von Čeu, in Čeu zu besuchen, um mit ihm, der für einen gründlichen Kenner des Altertums, namentlich seiner Gebräuche und seiner Musik, gehalten wurde, sich zu besprechen und von ihm, wie er hoffte, vieles zu erlernen. Der Fürst von Lu, der schon erwähnte Čao-kung, stellte Confucius zu diesem Zwecke selbst einen Wagen mit zwei Pferden und einen Diener zur Verfügung. King-šu begleitete ihn.

In der Residenzstadt von Čeu, nämlich Lok (im jetzigen Ho-nan-fu der Provinz Ho-nan), widmete sich Confucius ausschließlich dem Studium der Gebräuche und Grundsätze der Gründer der Dynastie Čeu. Bei Lao-tsï fragte er nach den Gebräuchen, bei Čhang-Hung forschte er nach der Musik, selbst besuchte und untersuchte er den Audienzsaal „Lichte Halle“ (ming tang), den Ahnentempel der Urahnen der Dynastie Čeu u. a. Nicht das Geringste entging seiner Aufmerksamkeit und alles war ihm wichtig genug, darnach eingehend zu fragen, so zwar, daß es ihm förmlich übel genommen und als unschicklich vorgeworfen wurde. Wir lesen dies in L. J. III. 15: „Als der Meister in den Haupttempel eintrat, fragte er nach jeder Sache. Jemand sprach: Wer sagt, daß des Tseu'schen Mannes [1]) Sohn die gute Sitte kenne? Er tritt in den Haupttempel ein und fragt nach jeder Sache.“ Der Meister hörte dies und sprach: „So (dies) ist die gute Sitte, fürwahr.“ In der „Lichten Halle“ widmete er die Hauptaufmerksamkeit den Bildnissen alter Kaiser, die an der Wand abgebildet waren, mit gutem oder schlechtem Gesichtsausdruck, wie es der Natur der einzelnen entsprach; mit besonderem Wohlgefallen betrachtete er namentlich das Bild Čeu-kung's (Vormund des Čing-wang, des III. Kaisers der Dynastie Čeu), der seinen Schutzbefohlenen Čing-wang auf dem Arme trug und, in der Hand die Axt und den Schirm, sein Gesicht nach dem Süden gewandt hatte, als ob er die Vasallen in Audienz empfinge. Confucius betrachtete ihn lange still, worauf er zu seinem Geleite die Worte geäußert haben soll: Dies ist, wodurch Čeu-kung groß geworden ist; es ist ein klarer Spiegel, aus dem man seine Gestalt und Thun ersehen kann. (Wie wir uns des Glases bedienen, um (einzelner) Sachen Formen zu unter-

[1]) S. S. 8.

suchen, ebenso) ist es die Vergangenheit, wodurch wir die Gegenwart verstehen lernen.“ Im Ahnentempel fesselte seine Aufmerksamkeit eine metallne Statue, die vor der Treppe rechts von der Halle aufgestellt war. Dieselbe stellte einen Mann dar, dessen Mund durch drei Nadeln verschlossen war, und dessen Rücken eine lange Inschrift trug, die davon handelte, wie man nach dem Muster der Alten seine Zunge im Zaume zu halten habe. Confucius las die Inschrift, worauf er zu seinen Begleitern sprach: „Kinder merkt euch dies; diese Worte sind ehrlich und treffend, reell und treu.“

Das Meiste erwartete Confucius freilich von Lao-tsï zu erfahren, dem der Besuch in Čeu in erster Reihe galt. Es unterliegt auch keinem Zweifel, daß Lao-tsï als Vorstand des Hofarchivs in Čeu imstande war, dem Confucius manche wertvolle Aufschlüsse zu geben, wie wir denn auch aus den chinesischen Quellen von solchen erfahren, und Confucius in einigen die Gebräuche betreffenden Fragen sich geradezu auf Lao-tsï's Autorität berufen haben soll. Im ganzen waren jedoch die Richtungen beider, des Confucius und des Lao-tsï, zu verschieden oder, besser gesagt, geradezu entgegen gesetzt, als daß Confucius durch seinen Besuch hätte zufrieden gestellt werden können. Confucius lebte der Gegenwart, die er durch Wiedereinführung der weisen Satzungen des Altertums heben und dem rasch um sich greifenden, allgemeinen Verfalle entreißen wollte. Auf dieses sein Streben ist die Vorliebe zurückzuführen, die er am Studium des Altertums empfand, dem er mit ganzer Seele ergeben war, seine Ambition sowie seine weitreichenden Pläne, die ihn zum angestrebten Ziele führen sollten.

Dagegen lebte Lao-tsï, an der Möglichkeit einer Besserung der Verhältnisse verzweifelnd und lebenssatt, in der Zurückgezogenheit; dem Altertume und dessen Studium legte er kein Gewicht bei und sehnte sich, selbst einfach und anspruchlos, nur nach der Einfachheit und Reinheit des ursprünglichen Menschen, der er seine Theorie widmete. Diese Verschiedenheit der Naturen und der Grundsätze konnte allerdings dem Vorhaben des Confucius wenig förderlich sein und die Antwort des Lao-tsï, die er angeblich auf seine das Altertum betreffenden Fragen gab, mußte für Confucius nur Enttäuschung enthalten. Lao-tsï sprach, lesen wir darüber Ssï-ki (Cap. 63): „Dasjenige, wovon der Herr (du) spricht, seine Leute sowie ihre Gebeine, sind wohl insge-

samt schon vermodert; nur ihre Worte bestehen und nichts weiter.“ Und weiter: „Wenn der Edle seine Zeit erreicht, dann (so) steigt er empor; erreicht er seine Zeit nicht, wandert er nach Art der Phungpflanze (von einem Ort zum andern) fortgetrieben. Ich habe folgendes gehört: Ein guter Kaufmann ist (erscheint) mit (bei) tief aufgehäuften Schätzen (Vorräten) wie leer, eines Edlen Aussehen (Miene) bei vollendeter Tugend wie dumm. Banne von dir (= laß ab von) des Herrn (= deinen) stolzen Mut, viele Wünsche, glänzendes Äußere sowie tiefgehende Absichten. Dies alles ist ohne Nutzen für des Herrn (deine) Person. Was ich dem Herrn mitteilen (kann), ist derart (dies) und genug.“ Ein andermal, heißt es, sah Lao-tsï den Confucius mit der Lektüre des Yik-king (Buches der Verwandlungen) beschäftigt und fragte, warum er das Buch lese und was sein Grundgedanke sei. Auf die Antwort des Confucius, er lese dasselbe, weil die heiligen Männer des Altertumes es auch gelesen hätten, und sein Grundgedanke sei „Humanität und Gerechtigkeit“, soll Lao-tsï erwidert haben, Humanität und Gerechtigkeit seien heutzutage nichts als leere Worte, die die Grausamkeit verdecken sollen, dabei die Herzen der Menschen beunruhigen; die Unordnung sei dabei nie größer gewesen .... Und ihm den Tao, rechten Weg anempfehlend, den alles in der Natur befolge, schließt er mit den Worten: „Du bist wie ein Mann, der die Trommel schlägt, um ein verlaufenes Schaf zu finden.“ Und auf Confucius' Klage, daß es ihm trotz Eifer und Studium des Altertums nicht gelungen sei, durchzudringen und die Leute zu überzeugen, soll Lao-tsï geantwortet haben: „Die sechs freien Künste sind ein altes Erbteil der früheren Kaiser; das, womit du dich beschäftigst, beruht nur auf verjährten Beispielen; du wandelst nur auf den alten Pfaden der Vergangenheit, ohne etwas neues hervorzubringen.“

Welchen Eindruck diese und ähnliche Worte des Lao-tsï auf Confucius hatten, beweisen seine angeblichen, in Fortsetzung der angeführten Stelle des Ssï-ki enthaltenen Worte, die er — nach einer Angabe sprach er volle drei Tage kein Wort — zu seinen Jüngern äußerte:

„Als Khung-tsï fortging, redete er seine Jünger an und sprach: (Was die) Vögel (anlangt), (so) kenne ich ihr Vermögen zu fliegen; (was die) Fische (anlangt), (so) kenne ich ihr Vermögen zu schwimmen; (was das) Wild (anlangt), (so) kenne ich sein

Vermögen zu laufen. Für die Laufenden kann man Fanggarne machen; für die Schwimmenden kann man Netze machen; für die Fliegenden kann man Pfeile machen; was (jedoch) den Drachen betrifft, so bin ich außer stande zu erfahren, wie er (wörtlich: von seinem) Wind und Wolken besteigt und so zum Himmel sich erhebt. Am heutigen Tage sah ich Lao-tsï; ist er etwa nicht wie der Drache?"

Trotz der Enttäuschung, die er bei Lao-tsï erfahren, war Confucius mit seinem Aufenthalte in Čeu im ganzen sehr zufrieden. „Jetzt," sagte er, einen Seufzer ausstoßend, „kenne ich die heilige Weisheit des Čeu-kung, sowie wie das Haus Čeu zur Herrschaft gelangt ist."

In Lu, nach welchem er noch im selben Jahre zurückkehrte, waren inzwischen Verhältnisse eingetreten, die im kleinen denselben traurigen Anblick des Verfalles boten, dem zur Zeit des Confucius das ganze Kaiserreich verfallen war.

Drei mächtige Familien des Reiches, Ki, Šu und Meng, sämtlich mit dem Herrscherhause verwandt — sie stammten von drei Söhnen des Herrschers Huan-kung (710—693) aus dessen Nebenfrau — hielten die größten Würden im Reiche fast erblich inne und wußten ihre Macht mit der Zeit derart auszudehnen und zu verstärken, daß sie die eigentlichen Machthaber wurden, indes der Fürst nur dem Titel nach ein Herrscher blieb. Ja, ihre Anmaßung ging so weit, daß sie nicht anstanden, sich bei Opfern und Ceremonien der Lieder und des Glanzes zu bedienen, der nur dem wirklichen Herrscher zukam, und Göttern zu opfern, denen nach dem chinesischen Rituel nur der Kaiser, beziehungsweise der Vasallenfürst, opfern durfte, worüber Confucius bitter klagt und es nicht nur unschicklich, sondern geradezu unerträglich nennt.[1]) Im J. 517 verstieg sich nun das Haupt der Familie

[1]) Aus L. J. III. 1 erfahren wir, daß die Familie Ki, beziehungsweise ihr Haupt, bei Aufführung von Pantomimen im Ahnentempel 8 Reihen von Tänzern sich bediente, wie es dem Herrscher zukam, indes er als hoher Würdenträger nur 4 Reihen haben sollte: „Kung-tsï (Confucius) sprach von der Familie Ki 8reihigen Pantomimen in der Halle: Wenn dies ertragen werden kann, was kann nicht ertragen werden?" L. J. III. 2 wendet sich gegen das Absingen des Liedes Yung des Ši-king (Legge, chinese classics IV. pag. 589) beim Wegräumen der Opfergeräte, welches schon seinem Inhalte nach nur für kaiserliche Ahnenopfer passe: „Die drei Familien räumten mit (= unter Absingung des Liedes) Yung (die Opfergefäße) weg;" der Meister sprach: „As-



Ki Ping-tsï so weit, daß er gegen Čao-kung aufstand und als er von ihm geschlagen wurde, sich mit den beiden andern Familien verband. Dem vereinigten Angriffe aller drei konnte Čao-kung nicht widerstehen und floh, als sein Heer geschlagen wurde, nach dem nördlichen Nachbarreiche Tshi (516). Daselbst flüchtete sich auch Confucius, teils um den in seinem Vaterlande herrschenden Unruhen zu entgehen, teils um sich zum Fürsten von Tshi, King-kung, mit dem er bei dessen gelegentlichem Besuche in Lu im J. 521 bekannt geworden sein soll, Zutritt zu verschaffen. Letzteres ist ihm denn auch geglückt durch Vermittelung der mächtigen Familie Kao, in deren Dienst Confucius zu diesem Zwecke trat. King-kung selbst war kein hervorragender Herrscher, wie wir auch einer Notiz in L. J. XVI. 12 entnehmen, wo es von ihm heißt: „(des Staates) Tshi (Herrscher) King-kung hatte an Pferden 1000 Viergespanne, am Tage, wo er starb, hatte (fand) das Volk keine Tugend, sie zu preisen (d. h. die es an ihm preisen könnte)." Confucius, oder derjenige, von dem diese Stelle in L. J. herrührt, setzt diesem reichen aber

---

sistenten sind die Vasallenfürsten (d. h. Fürsten und Herzoge), des Himmels Sohn (der Kaiser) ist weihevoll," wie (mit welchem Rechte) wird dies in die Hallen der drei Familien hereingenommen?" L. J. III. 6 bezieht sich auf das ungehörige Darbringen von Opfern auf dem Thai, einem Grenzberge der Staaten Lu und Tshi (im heutigen Šan-tung), der mit zu den fünf Bergen gehörte, die sich stets einer besondern Verehrung erfreuten und denen zu opfern nach dem Opfer-Ritual nur der Kaiser und der Fürst, in dessen Staate sie lagen, berechtigt waren. Das Haupt der Familie Ki stand nicht an, auch diesem Berge zu opfern, wie wir aus III. 6 erfahren. „Ki-ši opferte dem Thai-šan; der Meister redete (seinen Schüler) Yen-yeu (der im Dienste der Familie Ki stand) an und sprach: Du kannst es nicht verhindern? Er antwortete und sprach: Ich kann nicht. Der Meister sprach: Dann sagst du vielleicht von Thai-šan, daß er nicht (einmal) so ist, wie Lin-fang?" d. h. daß er nicht (einmal) soviel von dem Ceremoniel weis, wie der Schüler des Confucius Lin-fang, der nach L. J. III. 4 den Confucius fragte, was die Wurzel vom Ceremoniel sei, und nicht erkennt, wer ihm opfern soll und wer nicht. Auf den Reichtum der Familie bezieht sich L. J. IX. 16. Confucius entsagt sich hier förmlich seines Schülers Khieu (identisch mit dem eben angeführten Yen-yeu), der als sein Steuereinnehmer den ohne dies reichen Herrn noch mehr bereicherte: „Ki-ši war reicher als Čeu-kung, dennoch sammelte und trieb für ihn Khieu (die Abgaben) ein und fügte zu ihm (seinem Reichtum) noch mehr hinzu. Der Meister sprach: Das ist nicht mein Schüler, fürwahr! Kleine Kinder (Schüler)! Lasset die Trommel ertönen und greift ihn an, es ist erlaubt (= er verdient das)!"

tugendlosen Herrscher zwei Männer aus der Vergangenheit entgegen, die den großen Mangel an Reichtümern durch ihre vielen Tugenden ersetzten. Es waren Pek-I und Šuk-Tshi, zwei Fürstensöhne aus dem Ende der II. Dynastie, von denen der Vater den jüngeren Šuk-tsï zum Thronfolger bestimmte, dieser aber den älteren Bruder des Reiches nicht berauben wollte, so daß beide auf die Herrschaft verzichteten und in Zurückgezogenheit lebten; als Wu-wang gegen den letzten Herrscher der zweiten Dynastie auftrat, erschienen auch sie, um gegen sein Vorgehen zu demonstrieren; und als Wu-wang in der Folge die neue Dynastie begründete, zogen sie es vor, den Hungertod zu sterben, als sich der neuen Ordnung zu unterwerfen.[1]) Von diesen besagt nun die angeführte Stelle XVI. 12: „Pek-I und Šuk-Tshi verhungerten am Fuße des Šeu-yang (eines Berges in Šen-si) und das Volk preiset sie bis jetzt.“ Dürfte dies nicht das damit Besagte sein?[2])

Konnte so Confucius von dem Herrscher selbst nicht viel erwarten, um so mehr versprach er sich von seinem tüchtigen Minister Ngan-phing, dessen er in L. J. V. 16 mit den Worten erwähnt: „Der Meister sprach: Ngan-phing-čung (čung = der mittlere von drei Brüdern) verstand es gut, mit Leuten zu verkehren. Nach langer Zeit (noch) achtete er sie (ebenso wie zu Beginn).“ Von diesem Minister († 500) erfahren wir, daß er drei Herrschern von Thsi nach einander diente und daß alle seinen Rat befolgten, wiewohl ihre Naturen grundverschieden waren. Confucius schloß daraus, daß Ngan-phing ein „dreifaches Herz“ hatte (d. h. je nach dem Herrscher seine Gesinnung änderte). Als ihm jedoch Ngan-phing erklärte, daß alle drei Herrscher trotz ihrer verschiedenen Anlage doch nur Eines im Sinne hatten, nämlich den Frieden in ihrem Lande zu erhalten, sowie daß man mit einem Herzen hundert Fürsten dienen könne, mit hundert Herzen jedoch keinem einzigen, soll ihn Confucius vor seinen Schülern für einen Weisen erklärt haben. In der That besagt sein posthumer Ehrentitel Phing, d. h. Förderer von Frieden, dasselbe, was nach seinen Worten das einzige Streben aller drei Herrscher war. Was Con-

---

[1]) Legge a. a. O. 181.

[2]) Der letzte Satz beweist, daß wir es hier bloß mit einem Bruchstück einer Rede zu thun haben. Über Legge's Versuch einer Reconstruktion s. a. a. O. 315 und 256.

fucius jedoch am meisten an den Hof von Tshi zog, war die altertümliche Musik aus der Zeit des zweiten chinesischen Kaisers Šün (angeblich von 2255—2205), die wohl nach Tshi von Tshin aus nur verpflanzt war, sich jedoch hier in ihrer ursprünglichen Form erhalten hatte.

Confucius, der diese Musik beim ersten Betreten des Bodens von Tshi erkannt haben soll, da er vor dem Thore der Vorstadt einen Knaben nur auf einen Topf schlagen hörte, vertiefte sich in das Studium der Musik Šao, wie ihr Name hieß, drei Monate hindurch mit einem solchen Eifer und einer Begeisterung, daß er, wie er selbst sagt, diese ganze Zeit hindurch kein Fleisch kostete. Wir lesen so L. J. VII. 13: „Als der Meister in Tshi verweilte, hörte er (die Musik) Šao und erkannte (infolge dessen) drei Monate hindurch des Fleisches Geschmack nicht. Ich hätte mir wirklich nicht eingebildet (= ich hätte nicht gedacht), daß das Musikmachen (= die Beschäftigung mit Musik) so weit gehen kann (wörtlich: dies erreicht)." Was Confucius an dieser Musik am meisten schätzte, war ihre Sanftheit, wie wir aus L. J. III. 25 erfahren, wo Confucius sie mit der lärmenden Musik des Wu-wang vergleicht:

„Der Meister sagte von Šao: Es ist wohl vollkommen schön, gewiß ist es aber auch vollkommen gut; von Wu (der kriegerischen Musik des Wu-wang) sagte er: „Es ist vollkommen schön, gewiß ist es aber nicht vollkommen gut." Wohl aus demselben Grunde empfiehlt er unter anderem dieselbe Musik auch L. J. XV. 10 einem Schüler Yen-yuen, als dieser ihn nach der Verwaltung fragte: „Yen-yuen fragte nach der Verwaltung eines Landes (einer Provinz), der Meister sprach: Führe der (Dynastie) Hia Zeit (, die bekanntlich ihr Jahr mit dem Frühling anfing, was Confucius am meisten angemessen fand und was auch für alle späteren Zeiten maßgebend blieb) ein, fahre auf dem Wagen der (II. Dynastie) Yin (der wohl einfach und schmucklos, aber desto solider gebaut war), trage der (III. Dynastie) Čeu (Ceremonien) Mütze; führst du Musik auf (oder: was Musik anlangt), so seien es des Šao Pantomimen; beseitige Čhing's Klänge (= die Gesänge der Dynastie Čhing, von 805 v. Chr. an, sowie ihre Musik), entferne gesprächige Leute; Čhing's Klänge sind zügellos, geschwätzige Leute sind gefährlich."

Neben seinem Studium der Musik verkehrte Confucius auch

mit Tshi's Herrscher King-kung, der ihn mit Wohlwollen und Güte aufnahm, ihn auf alle mögliche Art auszeichnete und ihn wiederholt in Angelegenheiten der Regierung befragte. Seine Hochachtung für Confucius stieg namentlich seit dem Augenblicke, als Confucius einmal auf die Nachricht, daß in Čeu ein Ahnentempel brenne, sofort erriet, daß es Li-wangs (878—827) Ahnentempel sei, was sich auch bestätigte. Dieser Li-wang änderte nämlich die schönen Einrichtungen der Begründer der Dynastie Čeu und dies sein Vergehen, das nach Confucius' Überzeugung der Strafe nicht entgehen konnte, bestrafte der Himmel jetzt, indem er seinen Ahnentempel vernichtete. Seit dieser Zeit sah er den Confucius als einen Heiligen an und unterhielt sich des öftern mit ihm. So fragte er ihn einmal, als in Tshi große Dürre und infolge derselben Hungersnot eintrat, was zu machen sei. Confucius soll ihm da geantwortet haben, „daß der weise Fürst sich selbst etwas entzieht, um dem Volke zu Hilfe zu kommen," indem er des Näheren ausführte: „es seien in Jahren der Not nur die schwächsten Pferde vorzuspannen, die Frohnden würden nicht auferlegt, die Fürstenwege nicht ausgebessert, keine Musik gemacht, nur geringe Opfertiere dargebracht u. s. w." „Ein andermal," lesen wir L. J XII. 11:[1]) „fragte Tshi's (Herrscher) King-kung nach der Regierung bei Khung-tsï (Confucius). Khung-tsï antwortete und sprach: Der Fürst sei Fürst, der Unterthan Unterthan, der Vater Vater, der Sohn Sohn. Der Fürst sprach: Wahrlich gut! (denn) wirklich, wenn der Fürst nicht Fürst ist, der Unterthan nicht Unterthan, (wenn) der Vater nicht Vater ist, der Sohn nicht Sohn, selbst wenn (obschon) ich Reis in der Hülse habe, wie bekomme ich ihn zu essen?" (wie komme ich dazu, ihn zu essen, wenn niemand ihn für mich zubereitet). Bei anderer Gelegenheit soll Confucius die Frage, worin die gute Regierung bestehe, mit den Worten: „in der (richtigen) Verteilung der Reichtümer" beantwortet haben, indem er so dem Fürsten King-kung indirekt seine Verschwendung vorhielt u. a. m.

King-Kung gefielen Confucius' zutreffende Antworten und Ratschläge sehr und voll Freude darüber, einen so weisen Mann gefunden zu haben, bot er ihm die Stadt Lin-khieu zum Unterhalte an. Doch

---

[1]) Vgl. auch XIII. 3 u. 15, wo derselbe Gedanke mit anderen Worten ausgedrückt wird.



Confucius schlug es aus und begründete sein Vorgehen seinen Schülern gegenüber mit den Worten: „Ein Weiser müsse Verdienste haben, bevor er sein Einkommen annehmen dürfe; er selbst habe zwar dem Fürsten Rathschläge gegeben, derselbe hätte sie jedoch nicht befolgt und verwirklicht. Er kennt mich nicht!“ fügte er hinzu. Auch von einer andern Belohnung des Confucius durch King-kung, und zwar mit Grundstücken, erfahren wir, doch diesmal waren es wohl die Beamten — ausdrücklich wird der Premier-Minister Ngan-phing genannt, zu dessen ihm von Confucius gespendeten Lobe jedoch dies wenig passen würde —, denen Confucius mit seinen Reformvorschlägen gefährlich gewesen sein mag und die es verstanden, King-kung von seinem Vorhaben abzubringen: „Confucius verstehe es gleich den Literaten gewandt zu raisonniren, seine Vorschläge seien jedoch unausführbar; hochmütig und eingebildet, könne er sich nicht unterordnen; mit seinem Gewichtlegen auf die kostspieligen Trauergebräuche und Ceremonien könne er sich der gewöhnlichen Sitte nur schädlich erweisen . . . . . Übrigens sei dasjenige, was er wolle, so umfangreich, daß eine Reihe von Generationen außer stande wäre, sein Studium zu erschöpfen. Seine Verwendung in Tshi bedeute somit einen gänzlichen Umschwung aller Gewohnheiten und heiße soviel als das Volk brechen.“

Diese und ähnliche Reden blieben nicht ohne Eindruck auf King-kung. In seinem Verhalten zu Confucius trat Gleichgiltigkeit ein, und er fragte Confucius nicht weiter, ja er fürchtete sich sogar, ihn zu erblicken. Aus L. J. XVIII. 3 erfahren wir: „Tshi's King-kung sprach über sein Behandeln des Khung-tsï: Wie Ki-ši (d. h. das Haupt der Familie Ki, das gleichzeitig Premier-Minister in Lu war) ihn zu behandeln, das bin ich außer stande (das geht nicht); inmitten zwischen Ki und Meng (dem Haupte der dritten mächtigen Familie in Lu, das die letzte Ministerstelle versah) werde ich ihn behandeln. (Dann) sprach er (aber): Ich bin wohl (zu) alt und kann ihn also nicht verwenden. Kung-tsï ging.“

Nach zweijährigem Aufenthalte in Tshi, kehrte Confucius, der es nach dem Mitgeteilten unter seiner Würde fand, länger zu bleiben, im J. 515 nach Lu zurück. Die Verhältnisse in Lu hatten inzwischen keine Besserung erfahren, im Gegenteil wurden sie von Tag zu Tag schlimmer. Fürst Čao-kung weilte noch immer außerhalb seines Landes, in welchem die erwähnten drei

mächtigen Familien die Herrschaft behaupteten, welche, als Cao-kung im J. 510 starb, mit Übergehung des rechtmäßigen Erben, Ting-kung (510—497), ein anderes Mitglied des Herrscherhauses, auf den Thron setzten. Unter solchen Umständen wurde die Regierung selbstverständlich noch schwächer und die drei Familien als unumschränkte Machthaber höchstens durch ihre eigenen Beamten ein wenig im Zaum gehalten, gegen die sie sich schließlich selbst kaum zu halten vermochten. So ging also die Herrschaft allmählich vom Herrscher auf die Häupter der drei Familien und von diesen auf ihre höheren Beamten über, ein Umstand, den Confucius L. J. XVI. 3 für den Hauptgrund des Verfalles erklärt. „Der Meister sprach: Der Einkünfte Verlassen des Fürstenhauses (= Entzogensein dem) dürfte fünf Generationen (hier = Regierungen) sein (dauern)[1], der Herrschaft Übergang auf hohe Beamten dürfte vier Generationen (= Regierungen) sein (dauern); wohl daher sind dieser drei Huan Söhne und Enkel (= Nachkommenschaft) so reduziert.

Unter solchen Umständen erklärte sich Confucius für niemand, im Gegenteil mied er es ängstlich, mit der Öffentlichkeit in irgend welche Berührung zu kommen. Ganz deutlich spricht sich dies sein Streben in Confucius' Verhalten zu Yang-ho, dem ersten Beamten der mächtigsten Familie Ki, aus. Obwohl nur ein Beamter, zog letzterer alle Gewalt derart an sich, daß er im J. 504 v. Chr. nicht nur das Haupt der Familie Ki, den Huan-tsï, der seine Mißgriffe nicht billigen wollte, gefangen nahm und in's Gefängnis warf, sondern das ganze Lu in seine Gewalt zu bekommen suchte. Wir erfahren, daß dieser Beamte dem Confucius, als dessen Mutter starb, condolierte, woraus wir wohl berechtigt sind, auf ein freundschaftliches Verhältnis zwischen beiden zu schließen. Jetzt, wo Yang-ho als Usurpator auftrat, wollte Confucius nichts von ihm wissen. Wir erfahren dies aus L. J. XVII. 1: „Yang-ho wünschte Khung-tsï zu sehen; Khung-tsï ließ sich nicht sehen (oder: war nicht zu sehen). Er (Yan-ho) schenkte dem Khung-tsï ein Spanferkel. Khung-tsï (, dessen Pflicht es nach der chine-

[1]) D. h. seit 609 v. Chr., als der Herrscher Wen starb, sein Sohn getötet und Huan, der Sohn einer Nebenfrau, auf den Thron gesetzt wurde; die fünf Herrscher sind also: Huan, Čhing, Siang, Čao und Ting-kung. (Vgl. Legge a. a. O. 311.)



sischen Sitte war, sich persönlich zu bedanken) nahm die Zeit seiner Abwesenheit (wo er nicht zu Hause, ausgegangen war) wahr und ging, ihm seine Aufwartung zu machen (wörtlich: sich ihm zu verbeugen). Er traf ihn auf dem Wege. (Den) Khung-tsï anredend sprach (Yang-ho): „Komm, daß ich mit dir spreche." (Dann) sagte er: „Seinen Edelstein am Busen verborgen zu halten und dabei sein Land in Verirrung zu lassen, kann dies Humanität genannt werden?" (Confucius) sprach: „Das kann nicht!" „Zu lieben den Geschäften (dem Dienste) nachzugehen, dabei immer wieder die (richtige) Zeit (= Gelegenheit) zu verpassen, kann dies Weisheit genannt werden?" (Confucius) sprach: „Das kann nicht!" „Tage und Monate vergehen halt, die Jahre warten nicht auf uns" (sprach Yang-ho). Khung-tsï sprach: „Ja wohl! Ich will den Dienst (= ein Amt) annehmen." [1]) Nichtsdestoweniger trat er nicht in seinen Dienst; dagegen erfahren wir aus einer Notiz in L. J. XVII. 5, daß er bald darauf (im J. 501), nachdem Yang-ho nach Tshi und von dort nach Tsin sich geflüchtet hatte, nicht abgeneigt war, in den Dienst seines (des Yang-ho) früheren Verbündeten und Mit-Rebellen gegen die Familie Ki Kung-šan zu treten, als dieser sich im selben Jahre (501) der Stadt Pei in Lu bemächtigte und Confucius in seinen Dienst einzutreten einlud. [2]) „Als Kung-šan-fut-žao Pei einnahm, empörte er sich und rief (Confucius zu sich). Der Meister wollte gehen. Tsï-lu (ein Schüler des Confucius) war mißvergnügt (= gefiel das nicht) und sprach: Geh' endlich doch nicht! [3]) Was für eine Notwendigkeit liegt

[1]) Die Chinesen preisen dieses Verhalten des Confucius gegen Yang-ho, worin Confucius es verstand, den Anforderungen der Sitte und der Schicklichkeit zu entsprechen, ohne dabei der Festigkeit seiner Grundsätze etwas zu vergeben, übermäßig. Legge a. a. O., Prolegomena 70 scheint es: „a somewhat questionable dexterity." Ein anderes Beispiel dieser Art findet sich L. J. XVII. 20: „Žu-Pei (ein kleiner Beamte in Lu) wünschte Khung-tsï zu sehen; Khung-tsï entschuldigte sich mit Unwohlsein. Als der Überbringer der Botschaft (= der Bote) zur Thür hinaus trat, nahm Khung-tsï die Laute und sang, indem er ihn dies hören ließ (damit er es hörte)." Žu-Pei's Beweggrund soll nämlich Neugier gewesen sein.

[2]) Nach Anderen soll dies bald nach Huan-tsï's Gefangennahme durch Yang-ho erfolgt sein.

[3]) Die Mandschu-Übersetzung macht hier zwei Sätze aus einem: „genere ba akô oci, nakara dabala: Wenn zu gehen nicht Not ist, so stehe nur (davon) ab." Dem chinesischen Sprachgebrauche entspricht es besser ye-i als zwei Finalen aufzufassen.



denn vor (= wozu ist es nötig), zu Kung-šan zu gehen? Der Meister sprach: Wenn dieser (von dem die Rede war), mich ruft, wie sollte es nur so umsonst (ohne Grund) sein? Wenn es einen giebt, der mich verwendet, könnte ich nicht ein östliches Čeu schaffen?" d. h. ein Reich, so groß und herrlich, wie einst das im Westen von Lu gelegene Čeu es war? [1])

Yang-ho's Flucht aus Lu bildet einen Wendepunkt in den politischen Verhältnissen dieses Staates, diesmal zum Besseren. Durch sie wurde das Land seines größten Störenfriedes befreit und durch die gleichzeitige Niederlage der Beamten, die den Abschluß der langwierigen Kämpfe mit den drei mächtigen Familien bildet, der Weg zu geordneten Verhältnissen geebnet. Gleichzeitig war auch für Confucius die Zeit gekommen, wo er, der bisherige Theoretiker, auch in der Praxis sich bewähren konnte. Wir erfahren nämlich, daß er noch im selben Jahre 501, zu Ende desselben, wohl auf Empfehlung der Familie Ki, durch Ting-kung in das Amt eines Stadtgouverneur's (Čung-tu-tsai) eingesetzt wurde. In seinem Amte „regelte er die Ernährung der Lebenden und die Gebräuche der Toten; ordnete den Unterschied der Nahrung zwischen Älteren und Jüngeren; unterschied die (zu leistenden) Dienste nach der Stärke und Schwäche (der zur Dienstleistung Berufenen); achtete auf die Trennung von Männern und Frauen, damit sie auf Wegen und Stegen nicht zusammenträfen; Sachen, die verloren gegangen waren, durften von keinem aus dem Volke aufgehoben werden; sorgte dafür, daß Gefäße nicht verziert aber auch nicht gefälscht wären; bestimmte die Dicke der inneren Särge auf 4, der äußeren auf 5 Zoll; Gräber wurden auf Hügeln und Anhöhen gemacht, jedoch ohne Grabhügel und ohne Baumpflanzungen." In zwölf Monaten wünschten die Fürsten anderer Staaten es Confucius nachzumachen. Ting-kung selbst soll den Confucius befragt haben, ob man nach diesen Vorschriften auch das ganze Reich verwalten könnte, was Confucius bejahte.

Die glänzenden Erfolge, die Confucius schon nach einjähriger Verwaltung der Stadt erzielte, veranlaßten Ting-kung, ihm in dem darauf folgenden Jahre das Amt eines Ssï-kung, d. h. des Ministers der öffentlichen Arbeiten, zu übertragen, das bis auf

---

[1]) Über einen ähnlichen Fall s. L. J. XVII. 7. (S . . . .)

diese Zeit in der dritten der mächtigen Familien, Meng, erblich war, ein Umstand, aus welchem Legge schließt, daß Confucius wohl nur ihr Assistent war, oder, was uns wahrscheinlicher scheint, das Amt für sie verwaltete. [1]) Confucius' Fürsorge in diesem Amte galt der Einteilung des Bodens nach seiner Beschaffenheit, der Zuweisung der einzelnen Kategorien desselben den für sie geeigneten Produkten, sowie der rechtzeitigen Bepflanzung desselben. Eine mit seinem Amte wohl nur sehr locker zusammenhängende Arbeit war die Vereinigung des abgesondert liegenden Grabes des Čao-kung mit den Gräbern seiner Vorgänger durch einen Graben, der ihre Zusammengehörigkeit andeuten sollte.

Nicht lange waltete Confucius seines Amtes, als ihm die Würde eines Ta-ssï-keu (Justizministers) verliehen wurde. Als solcher gab er Gesetze und ließ das Volk nicht ausschreiten, und auch hier soll seine Ernennung nach den gewiß sehr übertreibenden Berichten hingereicht haben, dem Frevel ein Ende zu machen und die Strafe überflüssig erscheinen zu lassen, da keine Schuldtragenden sich zeigten. Aus L. J. XII. 13 erfahren wir, daß „der Meister sprach: Streitigkeiten zu hören bin ich wahrlich wie andere Menschen; was jedoch nötig ist, (ist dahin) zu wirken, daß es keine Streitigkeiten gäbe.“ Im Einklange mit diesen Worten des Confucius berichten die chinesischen Quellen, daß es sein Streben war, womöglich eine friedliche Begleichung der streitigen Angelegenheit zu erreichen. Wo es jedoch nicht möglich war, da konnte auch er die Streitigkeiten anhören und über sie mit aller Energie und Rücksichtslosigkeit entscheiden, ein Umstand, dem er wohl seine großen Erfolge zu verdanken hatte. So erfahren wir, daß er seine Amtsführung damit begann, daß er sieben Tage nach seinem Amtsantritte einen Großen von Lu, namens Šao-čing-mao, der angeklagt worden war, daß er Unruhen im Lande und Verwirrung in der Regierung errege, vor dem Stadtthore hinrichten ließ; die Einreden seiner Schüler, denen es nicht geraten schien, gleich zu Beginn seiner Thätigkeit einen Mann von Ruf derart zu strafen, konnten ihn von seinem Entschlusse nicht abbringen, da es, wie er sich geäußert haben soll, seine Überzeugung war, Šao-čing-mao's Widersetzlichkeit könnte genügen, alles im Lande umzukehren. —

---

[1]) Legge a. a. O., Proleg. 72.

Ein anderer Fall aus seiner Gerichtspraxis beweist, wie Confucius bemüht war, bei einem jeden Verbrechen immer den eigentlichen Urheber zu strafen. Wir erfahren nämlich, daß bei ihm ein Vater seinen Sohn wegen Impietät verklagte. Confucius ließ beide in's Gefängnis werfen, ohne sich weiter um die Angelegenheit zu kümmern. Nach drei Monaten bat der Vater die Angelegenheit nichtig zu erklären, und Confucius entließ beide. Dies wurde ihm jedoch vom Haupte der Familie Ki zum Vorwurfe gemacht, da er, der bei jeder Gelegenheit die Pietät, im Reiche wie in der Familie, für das Erste erkläre, es unterlassen habe, durch Hinrichtung des ungeratenen Sohnes das Volk die Pietät zu lehren. Confucius entschuldigte sich mit beachtenswerten Worten: Ach wehe! Wenn der Obere selbst den rechten Weg verfehlt und dann seine Untergebenen hinrichtet, so ist das kein Recht; (wenn ein Vater seinen Sohn) zur Pietät nicht anweiset, dann ist, auf seine Klage zu hören, (ebensoviel wie) einen Unschuldigen zu töten. (Gesetzt den Fall, daß) drei Heere eine große Niederlage erleiden; man kann doch nicht alle (Soldaten) töten. Die Gefangenen, die nicht gut geführt worden sind, kann man nicht bestrafen. Wenn von den Oberen nicht die (gehörige) Unterweisung erfolgt, so ist die Schuld nicht am Volke; nachlässig sein im Befehlen, dagegen sorgsam die Räuber töten (bestrafen), ohne ihnen Zeit zu lassen sich zu sammeln, ist grausam; (verlangen, daß sie), ohne daß man Versuche (mit ihnen) anstellt, vollkommen seien, ist grausam. Wenn (bei der Regierung) diese drei (Punkte) beobachtet werden, dann kann man schon zu den Strafen schreiten. Der Šu-king sagt: Gerecht sei die Strafe, gerecht sei die Hinrichtung, doch folge nicht deiner Neigung und die Sache sei sorgfältig untersucht; erst belehre man das Volk, dann strafe man es . . . Wenn er drei Jahre die hundert Familien (das Volk) so zurecht gesetzt hat und es bleibt noch verkehrt, folgt nicht und bessert sich nicht, dann kann er mit Strafen es ansehen, dann weiß Jedermann im Volke, daß es Verbrechen begangen hat . . .

Die jetzige Generation macht es jedoch nicht so. Erst dann, wenn Unruhen ausbrechen, belehrt man das Volk über die Strafen und verursacht, daß das Volk irregeführt in den Abgrund stürzt: dann verfolgt und straft man es mehr und mehr. Die Räuber werden aber nicht überwunden. Diejenigen, welche ein Hochufer von 3 Fuß und einen leeren Wagen nicht ersteigen können, wie sollen sie

jetzt einen Berg von 100 Žin (à 8 Ellen) und einen beladenen Wagen ersteigen . . . . Obwohl Strafen und Gesetze da sind, kann das Volk nicht hinüber. —

Aus Confucius' Gerichtspraxis verdient noch erwähnt zu werden die eigentümliche Art und Weise, nach welcher Confucius, wenn er über etwas zu urteilen hatte, verschiedene Individuen nach ihrer Ansicht darüber befragt haben soll, worauf es dann beim Urteilsprechen ausdrücklich hieß: „Ich entscheide nach dem Urteile von N. N.“ Confucius bezweckte damit, die allgemeine Teilnahme an seiner richterlichen Thätigkeit zu erwecken und für sich zu gewinnen.

Kia-iü sagt ausdrücklich: „Khung-tsï war Ssï-keu von Lu und (als solcher) verwaltete (handhabte) er Siang's Geschäfte.“ Dieses Siang, das ein gewöhnlicher Ausdruck für Minister ist, bedeutet wörtlich einen Gehülfen und dürfte kein eigentlicher Titel eines Amtes gewesen sein.[2]) Einige wollten in dieser Bezeichnung des Confucius seine Beförderung zum Premier-Minister von Lu erblicken, was Legge (a. a. O.) gewiß mit Recht in Abrede stellt. Ob man jedoch mit Legge unbedingt einen „assitant of ceremonies“ darunter zu verstehen hat, möchte ich bezweifeln. Ich bin vielmehr geneigt, das Wort ganz allgemein im Sinne von Gehilfe, Ratgeber, Adjutant zu nehmen. Aus dieser Bedeutung läßt sich dann leicht erklären, warum Confucius auch zu Angelegenheiten mitgenommen wurde, die mit seinem eigentlichen Amte wenig oder gar nichts zu thun hatten, wie ein solches z. B. auch die Zusammenkunft des Fürsten von Lu mit dem Fürsten von Tshi im Sommer des 10. Jahres des Ting-kung (499 v. Chr.) war. Wir erfahren nämlich, daß zu beiden Seiten des Berges Kia-ku, der die Grenze zwischen Tshi und Lu bildete, Städte lagen, welche der Fürst von Tshi für sich beanspruchte und dreier von ihnen sich auch wirklich bemächtigte. Jetzt, wo Confucius in Ting-kung's von Lu Dienste stand und seine Thätigkeit nach allen Seiten hin von dem glänzendsten Erfolge gekrönt wurde, schien die infolge dessen zunehmende Stärke des Lu das benachbarte Tshi zu gefährden, was den Herrscher von Tshi veranlaßte,

---

[1]) Legge a. a. O. Proleg. 74 bemerkt dazu: „There was an approach to our jury system in the plan.

[2]) Vgl. Plath, Verfassung u. Verwaltung China's, 578.



Gesandte nach Lu zu schicken und eine freundschaftliche Zusammenkunft der beiden Herrscher in Kia-ku behufs der friedlichen Begleichung des Grenzstreites zu verlangen. Die Minister von Lu bezweifelten mit Recht die Aufrichtigkeit dieses Vorschlages, den sie nur für einen Vorwand hielten und hinter ihm Verrat besorgten. So rieten sie zwar im Interesse des Friedens zur Zusammenkunft, schlugen jedoch gleichzeitig dem Fürsten Ting-kung vor, Confucius als Begleiter mitzunehmen. Auf Confucius' Rat begleiteten sie auch alle „die zur Rechten und Linken des Ssï-ma (des Kriegsministers) standen." Denn „es giebt Friedensgeschäfte," soll Confucius bemerkt haben, „die der Unterstützung von seiten der Krieger bedürfen, umgekehrt auch Kriegsangelegenheiten, die die Unterstützung der Civilbeamten nötig haben." Daß diese Vorsichtsmaßregel nicht überflüssig war, zeigte sich, als bei der Zusammenkunft beider Herrscher in Kia-ku nach den üblichen Ceremonien von den „Barbaren der vier Gegenden", die die Leibwache des Fürsten von Tshi bildeten, unter dem Vorwande einer Musikaufführung zweimal der Versuch gemacht wurde, sich Ting-kung's zu bemächtigen, das erstemal auf dem Ceremonienplatze, das zweitemal im Palaste. Und beidemal war es Confucius, dessen Wachsamkeit es gelang, das erstemal unter Hinweis darauf, „daß die beiden Fürsten eine friedliche Zusammenkunft haben, bei denen die Musik der Barbaren nichts zu schaffen habe," das zweitemal, „daß wenn schon ein Privatmann die Vasallenfürsten durch Täuschung gefährdet, dies ein Verbrechen ist, auf welches der Tod festgesetzt sei," die Entfernung derselben zu veranlassen und seinen Fürsten der seiner Freiheit und seinem Leben drohenden Gefahr zu entreißen. Der Fürst von Tshi selbst, sichtlich beschämt und besorgt, soll zu seinen Beamten geäußert haben: „In Lu wird der Fürst nach den Prinzipien eines Weisen unterstützt, ihr verweiset mich auf den Weg der Barbaren." Die Folge davon war, daß er die dem Fürsten von Lu abgenommenen Städte zurückgab und so die streitige Angelegenheit durch Confucius' Mitwirken friedlich beglichen wurde." —

Diesem glücklichen Erfolge in der äußern Politik fügte Confucius zwei (nach Anderen drei) Jahre später einen ähnlichen Erfolg in den inneren Verhältnissen des Reiches bei. Auf seinen Rat ließ nämlich Ting-kung die Mauern der drei mächtigen Fa-

milien, hinter welchen letztere es bis dahin verstanden hatten, seiner Macht zu trotzen und welche somit die Hauptursache aller Unruhen im Lande waren, niederreißen, was bedeutend dazu beitrug, die Macht des Fürsten zu stärken, die drei mächtigen Familien aber zu schwächen. Confucius unterstützten hierbei seine zwei Schüler Tsï-lu und Tsï-yeu, die im Dienste der Familie Ki standen. Die Familie Šo zerstörte die Mauern ihrer Stadt Heu freiwillig, ebenso die Familie Ki die der Stadt Pe nach einem Kampfe mit dem früher erwähnten Usurpator derselben, Kung-šan; die Familie Meng verweigerte die Zerstörung ihrer Stadtmauern aus Furcht vor Tshi, „dessen Leute nach der Zerstörung sofort am Nordthore ankommen würden". Ting-kung's darauf erfolgte Belagerung der Stadt blieb erfolglos. Später soll jedoch auch sie sich gefügt haben.

Der politischen Reform folgte die sociale. Auch hier erfahren wir, daß Confucius überall dort Reformen einführte, wo er sie wünschenswert fand. Und als Folge dieser Reformen wird angeführt, daß „Unredlichkeit und Zügellosigkeit beschämt ihr Haupt versteckten; Treue und Ergebenheit das Merkmal der Männer, Keuschheit und Folgsamkeit das der Frauen wurde; Fremdlinge kamen aus fernen Staaten und fühlten sich wie zu Hause. Confucius wurde ein Abgott des Volkes, das nur seinen Namen im Munde führte und ihn besang."

Von Confucius' Gesprächen mit Ting-kung über die Regierung finden wir zwei Beispiele in L. J. überliefert, XIII. 15 und III. XIX. An der ersten Stelle lesen wir: „Ting-kung fragte: Ein Wort, womit man das Land heben (emporbringen) könne, giebt es ein solches? Khung-tsï antwortete und sprach: Von einem Worte kann etwas solches (= so Bedeutendes) fürwahr nicht erwartet werden. (Doch) sagt der Menschen Wort: Fürst zu sein ist schwierig, Unterthan (oder Minister) zu sein ist nicht leicht. Wenn man (oder: der Herrscher) die Schwierigkeit, Fürst zu sein, kennt, erwartet man (er) nicht, durch (dieses) eine Wort das Land emporzubringen? (auch: ist dies voraussichtlich nicht das eine Wort . . . .). (Ting-kung sprach: Ein Wort, damit das Land zu Grunde zu richten, giebt es (ein solches)? Khung-tsï antwortete und sprach: Von einem Worte kann etwas solches nicht erwartet werden. (Doch) der Leute Wort besagt: Ich habe keine Freude daran, Fürst zu sein, außer wenn sich meinen (w.: seinen) Worten

(als Fürst) niemand widersetzt. Sind seine (Worte) gut und niemand ihnen widerspricht, ist es nicht auch gut? Wenn sie (jedoch) nicht gut sind und ihnen niemand widerspricht, erwartet man nicht von (diesem) einen Worte, daß es das Land zu Grunde richtet (oder: dürfte es voraussichtlich nicht das eine Wort sein, das ...)?" Nach der Stelle III. 19. „fragte Ting-kung, wie ein Fürst (seinen) Minister zu verwenden (wörtlich: nach des Fürsten Verwendung der Minister) und der Minister dem Fürsten zu dienen habe. Khung-tsï antwortete und sprach: Der Fürst verwende seinen Minister nach dem Li (= den Vorschriften der Schicklichkeit), der Minister diene dem Fürsten nach Čung (mit Loyalität)."

Herstellung der Ordnung im Lande sowie Stärkung der Macht und des Ansehens von Lu, nach außen wie innerlich, machten unter Confucius' musterhafter Thätigkeit solche Fortschritte, daß benachbarte Staaten darin bald eine Gefahr für ihre Existenz wahrzunehmen anfingen und infolge dessen darauf bedacht waren, Confucius, den sie mit Recht für den eigentlichen Urheber dieses Umschwunges ansahen, unschädlich zu machen. Abermals war es der Staat Tshi, dessen Herrscher als der nächste Nachbar von Lu am meisten bedroht zu sein sich einbildete und dem folglich das Aufhalten von Confucius' Wirksamkeit in erster Reihe am Herzen lag. Eine Entfremdung zwischen dem Fürsten von Lu und seinem Ratgeber Confucius herbeizuführen, war der Weg, der dazu führen sollte. Wie dies geschehen ist, erfahren wir aus der bündigen Nachricht des L. J. XVIII. 4: „Tshi's Leute sandten weibliche Musiker als Geschenk (nach Lu). Ki-huan-tsï (das Haupt der Familie Ki (504—487), die, wie erwähnt wurde, die erste der drei Ministerstellen in Lu einnahm) empfing sie (nahm sie entgegen); drei Tage über wurde kein Hof gehalten. Khung-tsï ging." Des näheren erfahren wir, daß es 80 bildschöne Mädchen, dazu 30 (40) prächtige Viergespanne waren, die der Fürst von Tshi dem Fürsten von Lu darbrachte, und welche Ki-huan-tsï, als sie an der südlichen Mauer der Stadt ankamen, mit den Worten begrüßte: „Lu's Fürst wandelte bis jetzt den Weg der Čeu, jetzt wird er sie den ganzen Tag anschauen und der Regierungsgeschäfte überdrüssig sein."

Tsï-lu (der Schüler des Confucius) soll geäußert haben: „Der Meister muß jetzt gehen." Dies sah wohl auch Confucius

ein; doch es kam eben der Frühling an, die Zeit, wo die großen Opfer dem Himmel dargebracht werden, und Confucius entschloß sich, dieselben abzuwarten: „Befiehlt der Fürst mir als hohem Beamten (ta-fu) von dem Opferfleische zu senden (wie es üblich war), so kann ich noch bleiben.“ Doch auch diese letzte Hoffnung ging nicht in Erfüllung. Der Fürst sandte Confucius vom Opferfleische nicht und Confucius blieb nichts weiter übrig, als zu gehen. Langsam ging er fort, sein väterliches Heim verlassend, gebeugt und niedergeschlagen.

Von vielen Schülern begleitet, richtete Confucius seine Schritte westwärts nach dem Staate Wei. In dessen kleiner Grenzstadt J-(fung) angekommen, wurde er vom Aufseher der Grenzdämme angehalten, der ihn kennen zu lernen wünschte. Die Nachricht davon enthält L. J. III. 24: J's Grenzaufseher (fung-žin) bat aufzuwarten und sprach: Bei eines Edlen Ankunft hieher ist es mir noch nie (vorgekommen), daß ich (ihn) nicht zu sehen bekommen hätte. Die Schüler ließen ihn aufwarten (= führten ihn bei Confucius ein). Als er ausging, sprach er: Zwei, drei Kinder (= Freunde)! Warum seid ihr betrübt über (des Meisters) Verlust (des Amtes, seine Nichtverwendung)? Daß das Reich (wörtlich: des Himmels Unteres) nicht auf dem rechten Wege (= auf Abwegen) sich befindet (wörtlich: ohne den rechten Weg, ohne Prinzipien ist), ist wohl schon lange her. Der Himmel will (wird) sich des Meisters als des hölzernen Glockenschlägels bedienen (das Volk zum rechten Wege zurückzurufen).“

„Als der Meister nach Wei kam, war (der Schüler) Yen-yeu (sein) Diener (hier = sein Wagenlenker). Der Meister sprach: „Ist das wohl eine Menge! (= muß das hiesige Volk zahlreich sein!)“ Yen-yeu sprach: „Da sie wohl schon so zahlreich sind, was (kann) noch hinzugefügt (= für sie gemacht) werden?“ (Der Meister) sprach: „Bereichere sie!“ (Yen-yeu) sprach: „Und wenn sie schon bereichert (reich) sein dürften, was (kann) noch hinzugefügt werden?“ (Der Meister) sprach: „Belehre sie!“ (L. J. XIII. 9).

In Wei kehrte Confucius bei den Verwandten seines Schülers Tsĭ-lu ein. Sein Ruf war ihm jedoch auch hierher vorausgegangen und hatte auf Confucius die Aufmerksamkeit des Fürsten von Wei, Ling-kung, gelenkt. Dieser Fürst selbst war nach Confucius' Urteile in L. J. XIV. 20: „prinzipienlos“ (wu-tao) und hatte es nur seinen

tüchtigen Beamten zu verdanken, daß er nicht den Thron verlor, wie wir aus derselben Stelle erfahren: „Der Meister sprach von des Wei'schen Ling-kung Prinziplosigkeit. (Ki) Khang-tsï (das Haupt der Familie Ki in Lu vom J. 489—469) sprach: Wenn dem so ist, warum erleidet er denn nicht Verlust (= wie verliert er nicht den Thron)? Khung-tsï sprach: Čung-šuk-Jü [1]) führt die Aufsicht über Gäste und Fremdlinge, der Beter Tho [2]) verwaltet den Ahnentempel, Wang-sün-kia [3]) leitet die Heerscharen. Wenn dem so ist, warum sein Verlust (= sollte er den Thron verlieren)?" Doch ebenso wie er es verstand, geeignete Minister zu wählen, die nicht nur anstatt seiner das Reich gut

[1]) Čung-šuk-Jü hieß eigentlich Khung-wen-tsï, wie er L. J. V. 14 genannt wird, wobei Wen, „gebildet, vollkommen", sein Ehrentitel nach dem Tode war. An der genannten Stelle L. J. V. 14 lesen wir über ihn: „Tsï-kung (ein Schüler des Confucius) fragte und sprach: „Den Khung-wen-tsï — warum nennt man ihn denn Wen?" Der Meister sprach: „Eifrig liebte er das Lernen und schämte sich nicht (selbst) bei Niederen (Niedergestellten) zu fragen. Daher nannte man ihn Wen."

[2]) Vgl. L. J. VI. 14, wo das gute Mundwerk des Tho rühmend erwähnt wird: „Wenn man nicht des Beters Tho Beredsamkeit hat, dabei (aber) des Sung'schen Čao Schönheit hat, dürfte es schwer sein, dem jetzigen Zeitalter zu entgehen." (Legge's Übersetzung a. a. O. 190: „Without the specious speech of the litanist T'o, and the beauty of the prince Chao of Sung . . ." scheint mir sowohl dem Texte als dem Sinne nach nicht richtig.

[3]) Aus L. J. III. 13 erfahren wir, daß dieser Wang-sün-kia, der als oberster Befehlshaber des Heeres eigentlich die ganze Staatsgewalt in seinen Händen hatte, dem Confucius in versteckter Weise zu verstehen gab, daß es in seinem Interesse wäre, anstatt dem Fürsten, ihm (dem Wang-sün-kia) Hof zu machen. Zu diesem Zweck, lesen wir daselbst, „fragte Wang-sün-kia den Confucius und sprach: „Als sein (= jemandes) Sich einschmeicheln (= Anrufen, Anbeten) bei dem (Geiste des) südwestlichen Winkels (Ngao) ist es besser, sich bei dem (Geiste) des Herdes (Tsao) einzuschmeicheln, was besagt das?" Der Meister sprach: „Nicht so! Begeht man ein Verbrechen gegen den Himmel, dann giebt es fürwahr nichts, was anzubeten wäre (= wozu man beten könnte)." Confucius' ebenso verblümt gegebene Antwort bedeutete angesichts der Worte des Wang-sün-kia: Vergeht sich jemand gegen den Fürsten, so hilft es ihm nichts, sich bei Wang-sün-kia einzuschmeicheln. Dagegen beabsichtigte Wang-sün-kia mit seinem Spruche: Der Fürst und seine Umgebung ist das Ehrwürdigste, was es geben kann, ebenso wie der südwestliche Winkel im altchinesischen Hause der bequemste war und der höchsten Achtung sich erfreute; doch der Minister Wang-sün-kia kann nützlicher sein, ebenso wie der Herd nützlicher ist als der erwähnte südwestliche Winkel. (Vgl. Legge a. a. O. 159.)

verwalteten, sondern auch die Ausschweifungen seines Privatlebens vergessen machten, ebenso wenig konnte er einen so hervorragenden Mann, wie Confucius es war, unbeachtet lassen. So erfahren wir denn, daß er ihm, ihn auszuzeichnen, dasselbe Einkommen anwies, wie er es in Lu bezog, nämlich 60000 ši (Picul) Reis in der Hülse. Auch zum Hofe scheint Confucius Zutritt gehabt zu haben und aus- und eingegangen zu sein; ein Amt hat er jedoch nicht bekleidet, da ihm die Annahme desselben in den Verhältnissen, wie sie im Reiche herrschten, nicht gerathen schien. So brachte er hier seine Zeit scheinbar unthätig zu, wie ihm dies, nach einer Erzählung bei Amiot [1]), ein Bauer, der ihn das khing spielen und dazu singen hörte, mit den derben Worten vorwarf: „diese Nichtsthuer könnten ihre Zeit wohl auch besser anwenden und sich nützlich erweisen, wenn sie, wie ich, arbeiten müßten, um ihren Lebensunterhalt zu verdienen.“ Etwas ähnliches enthält L. J. XIV. 42: Der Meister spielte khing in Wei. Da war jemand, der einen Strohkorb trug und an Khung-ši (= Khung-tsï)'s Thüre vorbei ging. (Der) sprach: Hat der ein Herz! Wie spielt er khing! Darauf sprach er: Ist er dumm! Wie klingelt er (= wie monoton ist das Geklingel)! Kennt man mich fürwahr nicht (oder: will mich nicht kennen), so höre ich auf (stehe ich ab vom Staatsdienste) und ist wohl genug. Ist es tief, so schürzt man das Kleid auf; ist es seicht, so hebt man es nur leicht auf. [2]) Der Meister sprach: Ist der resolut! (Doch) das dürfte nicht schwierig sein!“

Zehn Monate blieb Confucius in Wei, worauf er sich nach Čhin (nach chinesischen Quellen das jetzige Čhin-čeu in Honan, Legge a. a. O. 204) wandte. Der Weg führte ihn über Khuang (wahrscheinlich eine Grenzstadt im Staate Čing im jetzigen Khaifung in Honan). Zufälligerweise lenkte Confucius' Wagen sein Schüler Yen-khi, derselbe, der auch früher einmal den Usurpator Yang-ho auf seinem Zuge gegen Khuang begleitete. Ein Fingerzeig des Yen-khi auf eine Öffnung in der Mauer, durch welche er damals hier eingetreten sein soll, unterstützt, wie wir

---

[1]) Amiot p. 293. (Plath 77.)

[2]) Die Mandschu-Übersetzung hat hier: šumin oci doombi; micihijan oci, olombi kai = ist es tief, so setzt man über, ist es seicht, so geht man über.



erfahren, durch Confucius' Ähnlichkeit mit Yang-ho, brachte die Leute von Khuang auf den Gedanken, ihren alten Bedrücker Yang-ho vor sich zu haben, was ihnen Anlaß genug war, Confucius anzugreifen und gefangen zu nehmen. Seine Schüler waren bestürzt, doch Confucius blieb ruhig und suchte auch sie zu beschwichtigen, indem er auf seine höhere Sendung hinwies, wie wir aus L. J. IX. 5 erfahren: „Als der Meister in Khuang in Furcht geriet, sprach er: Da (König) Wen-wang schon tot ist, beruht die Gesittung (wen) nicht in diesem (= in mir)? Wenn der Himmel wirklich vorhätte, diese Gesittung verloren gehen zu lassen, würden die späteren Sterblichen [1]) fürwahr es nicht erreichen, an dieser Gesittung teilzunehmen (mit ihr in Berührung zu kommen). Da jedoch der Himmel diese Gesittung noch nicht verloren gehen läßt, Khuang's Leute — was können die mir?" [2])

Fünf Tage wurde Confucius gefangen gehalten, bevor der Irrtum erkannt — wie dies geschehen, davon werden von den Späteren die wunderlichsten Geschichten erzählt — und Confucius mit seinen Schülern freigelassen wurde. Gleichzeitig kehrte auch der Schüler Yen-yuen, der bei dem auf Confucius unternommenen Angriffe von den Übrigen getrennt worden war, zu seinem Meister zurück, wie wir aus L. J. XI. 22 erfahren: „Der Meister geriet in Furcht in Khuang. Yen-yuen blieb zurück. Der Meister sprach: Ich hielt schon von dir, daß du gestorben seist. (Yen-yuen) sprach: Ist der Meister am Leben, wie würde (könnte) Hoei (= Yen-yuen) sich unterstehen, zu sterben!"

So standhaft und unerschrocken sich Confucius auch während des Angriffes sowie in der Haft zeigte, nichtsdestoweniger scheint dieser Vorfall für Confucius die Folge gehabt zu haben, daß er seine Absicht nach Čhin zu gehen aufgab und nach Wei zurückkehrte. Als Gast kehrte er diesmal bei Kio-pek-yük, einem Beamten von Wei, ein. Von ihm erfahren wir, daß er ein geschickter Beamte war, daß der Fürst Ling-kung jedoch ihn

---

[1]) Legge a. a. O. 218 und Gabelentz, Chinesische Grammatik beziehen das heu-ssï-če auf Confucius und übersetzen: J, a future mortal should not have got such a relation to that cause; so hätte ich der Später-Sterbende nicht mit ihr in Berührung zu kommen erlangt, wohl möglich, aber weniger wahrscheinlich.

[2]) Gabelentz a. a. O. 245: was werden mich die Leute von Khuang angehen (was sollten sie mir anhaben).

nicht gebrauchen wollte, von seinem unwürdigen Minister Mi-tsï-hia beeinflußt, wiewohl der Historiograph Tsï-iü ihm dies wiederholt empfahl. Da geschah es, daß der Geschichtsschreiber Tsï-iü erkrankte und dem Tode nahe darüber klagte, daß es ihm nicht gelungen, dem Kio-pek-yük zum Amte zu verhelfen und den Mi-tsï-hia zu verdrängen. Der Fürst, den er bei seinen Lebzeiten auf den rechten Weg zu bringen nicht vermochte, sollte ihm auch nach seinem Tode die ihm gebührende Ehre nicht erweisen. Daher befahl er seinem Sohne, seine Leiche, wenn er gestorben sein würde, unter das Fenster zu legen und nicht auf den Ehrenplatz, wie es Sitte war. Nach Vorschrift des Ceremoniels kam Fürst Ling-kung, dem Sohne des Kio-pek-yük zu condoliren und der ungebührlichen Aufbahrung seines Vaters gewahr und von der Ursache belehrt, ließ er seine Leiche auf den Ehrenplatz übertragen, gleichzeitig setzte er jedoch auch Mi-tsï-hia ab und übertrug dessen Amt dem Kio-pek-yük. Als Confucius davon hörte, soll er geäußert haben: „Die Alten, indem sie den Fürsten auf den rechten Weg führten, hörten mit ihrem Tode auf; Tsï-iü jedoch trieb selbst im Tode den Fürsten zur Rechtschaffenheit an; ist das eine Ehrlichkeit!“ Das Lob beider dieser Männer enthält L. J. XV. 6: „Der Meister sprach: Gerade wahrlich war der Geschichtsschreiber Jü! Hatte das Land den (richtigen) Weg, war er (gerade) wie ein Pfeil; war das Land ohne den (rechten) Weg, war er (scharf) wie ein Pfeil.“

„Ein Edler wahrlich war Kio-pek-yük! Hatte das Land den (richtigen) Weg, dann war er im Amte; war das Land ohne den (rechten) Weg, dann konnte er (der seinige rechte Weg) zusammengerollt werden und er verbarg ihn in seinem Busen.“ Kio-pek-yük selbst war ein Schüler des Confucius und stand so mit ihm im regen Verkehre. Aus L. J. XIV. 26 erfahren wir von einem Boten, den er zu Confucius schickte: „Kio-pek-yük sandte einen Mann zu Khung-tsï. Khung-tsï saß mit ihm und fragte ihn (Verschiedenes). (Unter anderem) sagte er: Was macht der Herr (fu-tsï)? Er antwortete und sprach: (Mein) Herr wünscht seine Fehltritte zu vermindern, vermag das aber noch nicht. Der Bote ging aus, der Meister sprach: Ist das ein Bote! Ist das ein Bote!“

Confucius' Aufenthalt in Wei war diesmal noch kürzer als das erstemal.

Fürst Ling-kung hatte zur Frau Nam-tsï aus Sung, wie es heißt eine Schwester des auf S. 37 erwähnten Prinzen Čao, ein Weib, über dessen Liebeshandel und Schlechtigkeit man viel erzählte. Diese wünschte Confucius zu sehen und schickte zu diesem Zwecke zu ihm, indem sie ihm bedeutete, daß bis jetzt keiner von den Weisen der vier Weltgegenden ihre Freundschaft verschmähte. Confucius weigerte sich. Nichtsdestoweniger erlangte sie Confucius zu sehen, indem sie sich heimlich hinter einem Vorhange versteckte und als Confucius im Audienzsaale erschien, aus demselben heraustrat und ihn begrüßte.

Nach anderen Versionen entschloß sich Confucius, wiewohl ungern, selbst dazu, da es der Brauch der Staatsbeamten — ein solcher war jedoch Confucius kaum — war, auch der Gemahlin des Fürsten ihre Aufwartung zu machen, oder wahrscheinlicher, da er, dem Weg der Alten Eingang im Leben verschaffend, überall hin ging, folglich auch zur Nâm-tsï. Noch andere Berichte erzählen, daß sie auf den Fürsten Einfluß hatte, durch welchen Confucius seiner Lehre Eingang und Geltung in Wei zu verschaffen hoffte.

Wie dem auch sei, soviel ist sicher, daß, nach L. J. VI. 26, er die Nam-tsï zu sehen bekam: „Der Meister sah (= machte Aufwartung der) Nam-tsï. Der (Schüler) Tsï-lu war darüber nicht erfreut (= Tsï-lu mißfiel dies). Der Meister beschwor das und sprach: „Das, worin ich gefehlt (Unrecht gethan = wenn ich etwas Unrechtes gethan) habe, möge der Himmel es verwerfen, möge der Himmel es verwerfen!“ Auf der andern Seite ist es eben so sicher, daß, wenn auch Confucius kein Amt bekleidete, er sich doch der Gunst des Fürsten Ling-kung in hohem Maße erfreute. Wir erfahren, daß Ling-kung einmal mit Nam-tsï ausfuhr und den Confucius, ihn auszuzeichnen, im zweiten Wagen fahren ließ. Doch eben diese Auszeichnung soll seinen Weggang beschleunigt haben. Es wird nämlich erzählt, daß, als sie den Marktplatz vorbeifuhren, die versammelte Volksmenge ihnen zurief: „Wollust vorne, Tugend hinterher.“ Als Confucius diese Worte hörte, errötete er und mit den Worten, die L. J. XV. 12 und, ohne die eingeklammerten Anfangsworte, ganz gleichlautend auch IX. 17 überliefert sind: „(Der Meister sprach! Es ist wohl schon aus!) Ich habe fürwahr noch nicht jemand gesehen, der die Tugend ebenso liebte, wie er die Farbe (Schönheit, auch Wollust) liebt,“ fuhr er dem ersten Wagen vor. Deswegen, heißt es, mißachtete man

ihn in Wei. Er selbst sah ein, daß sein weiteres Verbleiben in Wei von keinem Nutzen wäre, und ging also von Wei über Tshao (südlich von Wei) und Sung nach Čhin.

An der Grenze von Sung wurde Confucius in ähnlicher Weise bedroht, wie einst in Khuang. Wir erfahren, daß Confucius unter einem Baume seinen Schülern die Gebräuche erörterte, als Hoan-thui [1]), ein hoher Würdenträger, nach Anderen der Oberbefehlshaber des Heeres von Sung, der von seiner Ankunft erfahren hatte, eine Schar ausschickte, sich des Confucius zu bemächtigen, oder, wenn es nicht anders ginge, ihn zu töten. Dem Befehle gemäß hieben sie den Baum um, unter welchem Confucius mit seinen Schülern saß. Die Schüler waren bestürzt, abermals suchte Confucius ihre Bestürzung durch Hinweis auf seine himmlische Sendung zu mäßigen mit den Worten des L. J. VII. 22: „Der Meister sprach: Der Himmel erzeugte Tugend in mir; was kann Hoan-thui gegen mich?" Nichtsdestoweniger lesen wir anderswo, daß er verkleidet entkam. [2])

[1]) Dieser Hoan-thui war der ältere Bruder von Confucius' Schüler Ssï-ma-nieu. Von Natur aus war er aufrührerisch und widerspenstig, so daß sein Bruder ihn schon für verloren hielt (Legge a. a. O. 252) und sich folglich darüber beklagte, keinen Bruder zu haben, wie andere Menschen sie haben. Wir erfahren dies aus L. J. XII. 5: „Ssï-ma-nieu sagte besorgt: Die Menschen alle haben älteren und jüngeren Bruder (= Brüder); ich allein habe keine. Tsï-hia (ein Schüler des Confucius) sprach (, ihn zu trösten): Šang (der Milchname dieses Tsï-hia, hier bescheiden für ich gebraucht) glaubt dies (folgendes) gehört zu haben: Tod und Leben haben (ihre) Bestimmung, Reichtum und Würden (Ehren) sitzen im Himmel (= hängen vom Himmel ab). Der Edle ermangelt nie ernst (würdevoll), zu sein; wenn er mit Menschen verkehrend, ehrerbietig ist, dabei Schicklichkeit hat, (dann) sind fürwahr innerhalb der vier Meere (innerhalb welcher sich die alten Chinesen ihr Land dachten) alle seine Brüder. Warum soll ein Edler bekümmert sein, keine Brüder zu haben." —

[2]) Aus Familiengesprächen erfahren wir aus dieser Zeit die wenig glaubwürdige Nachricht von einer Unterredung des Confucius mit dem Fürsten von Sung. Der Fürst (andere Quellen nennen hier den Fürsten Liang von Wei) soll Confucius gefragt haben, wie er vorzugehen habe, um das Reich lange zu behalten, in der Hauptstadt Ordnung zu haben, die Zweifel des Volkes zu beheben; zu veranlassen, daß die Beamten ihre Kräfte erschöpfen, Sonne und Mond ihre Zeit einhalten, heilige Männer von selbst zu ihm kommen und die Beamten nach dem Rechte verfahren. Confucius soll die Fragen einzeln dahin beantwortet haben: „Wenn benachbarte Reiche sich gegenseitig lieben, kann der Fürst das Reich lange behalten; ist der Fürst gütig, der Unterthan redlich, ist Ordnung in der Hauptstadt zu erreichen; werden Unschuldige nicht getötet

Der Unfall von Sung machte einen tiefen Eindruck auf den Meister. Seine Schüler zerstreuten sich infolge desselben, so daß Confucius, der sich von Sung nach Čhing (im Westen von Sung) begeben hatte, hier allein ankam, in seiner Verlassenheit, Betrübtheit und Unruhe einem „hungernden Hunde gleich, der sein Haus verloren", wie ihn ein Mann aus Čhing seinem Schüler Tsï-lu, der nachgekommen war und Confucius suchte, beschrieb, Worte, die Confucius so zutreffend fand.

In Čhing hielt sich Confucius nicht lange auf, sondern begab sich Ende 495 nach Čhin (jetzt Čhin-čeu in Ho-nan), woselbst er bei dem Beamten Čing-tsï Unterkunft fand und hier mit Unterbrechungen drei Jahre lang verblieb. Čhin litt damals teils unter beständigen Kriegen, womit die Nachbarreiche es überzogen, teils von Räubern, die das ganze Land unsicher machten. Beides begünstigte in keiner Weise die Pläne des Confucius, der sich daher im J. 494 entschloß, nach Wei zurückzukehren. Der Weg führte ihn über Phu, westlich von Wei, das früher zu Wei gehörte, dessen Verwalter drei Jahre hindurch Confucius' Schüler war und das Dank Confucius' weisen Ratschlägen, die dieser bei seinem Amtsantritte von seinem Meister sich erbat, [1]) unter seiner Verwaltung nach jeder Hinsicht blühend geworden war, wie sich der Meister selbst überzeugte. Denn kaum, daß er die Grenze betrat, fand er schon den Boden gut bebaut, besäet und seine Bewässerung durch tief angelegte Gräben und Kanäle gut besorgt; in der Stadt angekommen, fand er die Stadtmauern sowie die Häuser in dem besten Zustande und überall üppige Anpflanzungen von Bäumen; vor dem Gerichtsgebäude schließlich

---

und Schuldige nicht freigelassen, hat das Volk keine Zweifel; vermehrt er die Einkünfte der Beamten, so erschöpfen sie ihre Kräfte; ehrt er den Himmel und ist er ehrerbietig gegen die Geister, dann halten Sonne und Mond ihre Zeit ein; hält er den rechten Weg hoch und die Tugend in Ehren, dann kommen heilige (weise und tugendhafte) Männer von selbst; sind die Beamten imstande das Böse zu erkennen, dann walten sie ihres Amtes nach dem Rechte." Dem Fürsten soll Confucius' Antwort gefallen haben, doch soll er sich selbst für dieser Aufgabe nicht gewachsen erklärt haben, wiewohl Confucius ihn versicherte, daß es durchaus nicht schwer ist und man nur guten Willen haben muß.

[1]) Nach Kia-iü empfahl Confucius, der von den vielen, mächtigen Beamten in Phu hörte, dem Tsï-lu Ehrerbietung und Achtung bei der Aufsicht, Stärke und Milde bei Befolgung des Rechten; Kraft und Güte behufs Einigung; Maß und Mitleid beim Urteilsprechen. Dies mache die Verwaltung leicht.

herrschte tiefe Stille. Aus all' dem schloß Confucius, daß das Volk ordnungsliebend, fleißig und folgsam ist. Das einzige, was er einmal auszusetzen hatte, war, als Tsï-lu, der Überschwemmung vorzusehen, im Frühlinge die Gräben und Kanäle auf eigene Faust ausbessern lies, und ein andermal, als Teuerung eintrat, die Menge aus eigenen Vorräten speiste. Nach Confucius' Ansicht war dies nämlich die Pflicht des Fürsten, und indem Tsï-lu hier selbst Abhilfe schaffte, hinderte er den Fürsten, seine Liebe zum Lande und zum Volke zu bewähren.

Jetzt war's anders geworden. Phu's hatte sich ein rebellischer Beamte gegen Wei bemächtigt, dessen Leute den nach Wei gehenden Confucius anhielten und nicht eher entließen, bis er schwor, nicht nach Wei zu gehen.

Freigelassen wandte er sich jedoch nichtsdestoweniger nach Wei, indem er seinem Schüler Tsï-kung auf seine Frage, ob man denn einen Eid brechen dürfe, erklärte, daß es ein gezwungener Eid gewesen sei, auf den die Geister nicht hören, der also nicht binde.

In Wei herrschte noch immer Ling-kung. Als dieser von Confucius' Ankunft hörte, war er über dieselbe erfreut und ging persönlich dem Meister entgegen. Dies war aber auch alles. Seiner Lehre schenkte er jetzt wie zuvor keine besondere Aufmerksamkeit, höchstens daß er Confucius über dies oder jenes befragte. So galt denn seine erste Frage, bald nach Confucius' Ankunft, dem Phu. Ling-kung fragte, ob man dasselbe angreifen könne, worauf Confucius antwortete, daß er dies thun könne, wenn er die Absicht habe, zu sterben und seine Frauen als Witwen zu hinterlassen. Ling-kung stand auf diese Antwort auch von seinem Vorhaben gegen Phu ab. Ein andermal fragte er Confucius, was von dem Spruche zu halten sei, wonach, wenn jemand ein Reich oder eine Familie hat und sie höher als Tempel und Palasthalle schätzt, sie gut verwaltet werden. Confucius gab die Antwort, daß nicht einmal soviel nötig sei. „Liebt man die Menschen, so lieben die Menschen uns; ist man böse auf sie, so sind sie böse auf uns; erreicht (erkennt) man sich selbst, erreicht man auch andere. In diesem Falle braucht man aus dem Palaste nicht herauszutreten und man kennt das ganze Reich, wenn man sich selbst kennt." —

Confucius sah ein, daß Ling-kung alt und daher den Re-

gierungsreformen abgeneigt ist; so freute ihn der Aufenthalt in Wei nicht. Damals seufzte er und sprach nach L. J. XIII. 10: „Wenn es jemand gäbe, der mich verwendete, in eines Jahres (= 12) Monaten könnte schon etwas geleistet werden (wörtlich: vermöchte man schon gewiß etwas); in drei Jahren gäbe es Vollkommenheit (Vollendung).“ Als dann bald darauf eines Tages nach L. J. XV. 1. 1. „Wei's Ling-kung bei Khung-tsï nach der Taktik fragte, antwortete Khung-tsï und sprach: Was der Opfergefäße Angelegenheiten anlangt, so habe ich wohl schon davon gehört; die Angelegenheiten des Heerwesens (wörtlich: der Armee und der Bataillone) habe ich noch nicht gelernt. An dem folgenden Tage ging er darauf fort.“ Dem Fürsten deutete er so an, daß wohl Kenntnis der Gebräuche und Ceremonien für die Regierung notwendig ist, nicht aber der Krieg.

Um diese Zeit wurde Confucius vom Befehlshaber der Stadt Cung-meu in Tsin, dem Rebellen Pi-hi, gerufen, wie wir aus L. J. XVII. 7. erfahren: „Pi-hi rief den Meister. Der Meister wollte gehen. Tsï-lu sprach: Früher einmal hörte Yen (Milchname des Tsï-lu) hier (= hörte ich) es vom Meister, daß er sagte: „Zu (bei) demjenigen, der es liebt in seiner (eigenen) Person Unschönes (= Unrecht) zu thun, tritt (kehrt) der Edle fürwahr nicht ein. (Nun) nahm Pi-hi (die Stadt) Čung-meu ein und empörte sich. Des Meisters Gehen (dorthin) — wie verhält es sich damit? Der Meister sprach: „Es ist so, ich habe wirklich diesen Ausspruch (gethan; doch) sagt man nicht vom Harten, daß es gerieben sich nicht vermindert; sagt man nicht vom Weißen, daß es eingetaucht nicht schwarz (schmutzig) wird (oder dem Sinne nach: werden muß)? Bin ich etwa schon wirklich ein bitterer Kürbis? Wie kann ich aufgehängt, dabei nicht gegessen werden?“ Dennoch ging er zu Pi-hi nicht, wohl aber nach Tsin zum Minister Čao-kien-tsï. Unterwegs hörte er, daß Čao-kien-tsï, in der Absicht, sich der Herrschaft in Tsin zu bemächtigen, zwei weise Würdenträger von Tsin, Tho-ming und Tho-šun-hoa, die seinen Plänen am meisten gefährlich schienen, umbringen ließ.[1]) Dies war für Confucius Grund genug, daß er,

[1]) Anderswo erfahren wir, daß dieser Čao-kien-tsï sich des ganzen Reiches bemächtigen wollte und zu diesem Behufe die drei hervorragendsten und somit für seine Pläne gefährlichsten Männer des Reiches, Tho-čeu aus



auch für sich Gefahr befürchtend, am Hoang-ho angekommen, mit dem Seufzer: „Wie schön, wie groß ist der Fluß; daß Khieu über ihn nicht setzt, ist Bestimmung," seine Schritte über Wei[1]) nach Čin wandte und hier, ohne etwas wichtigeres erlebt zu haben, ein ganzes Jahr verblieb (491). Erwähnt zu werden verdient höchstens, daß Confucius auf die Nachricht, daß in Lu ein Ahnentempel abgebrannt sei, sofort erriet, daß es der Ahnentempel Kuan-hung's (710—693) oder Hikung's (504—496) sein müsse, was sich in der Folge bestätigte.[2])

Jm folgenden Jahre ging er nach Tshai[3]) (im heutigen Honan und Hu-pei) und von diesem nach einjährigem Aufenthalte nach Še, zwei abhängigen Staaten von Tshu. Še's Häuptling, der sich den Titel eines Kung (Herzog) anmaßte, fragte ihn nach L. J. XIII. 16 nach der Regierung: „Še's Herzog fragte nach der Regierung. Der Meister sprach: Sind die Nahen glücklich, kommen die Fernen (von selbst)", auf Tshu's (, zu dem, wie gesagt, Še gehörte) drückende und angreifende Regierung anspielend. Ein anderes Gespräch galt der Aufrichtigkeit, L. J. XIII. 18: „Še's Kung (Herzog) unterredete sich mit Khung-tsï und sprach: Unser Dorf hat Leute von geradem (aufrichtigem) Wesen: Stiehlt sein (Jemandes) Vater ein Schaf, der Sohn bezeugt (= beweist) ihm das. Khung-tsï sprach: Die Aufrichtigen in meinem Dorfe (= bei uns) sind von diesen verschieden: Der Vater verheimlicht für den Sohn, der Sohn verheimlicht für den Vater. Darin (wörtlich: in dessen Mitte) beruht wohl (= nach seiner Ansicht) die Aufrichtigkeit."

Confucius' Aufenthalte in Še gehört schließlich auch eine Charakteristik von Confucius' Lehrthätigkeit an, gegeben von Confucius selbst. Wir lesen in L. J. VII. 18: „Še's Kung fragte nach Khung-tsï bei (dessen Schüler) Tsï-lu; Tsï-lu antwortete nicht. Der Meister sprach: Warum hast du nicht gesagt: Sein Mensch-

---

Čao, Tho-ming aus Tsin und Confucius aus Lu zu beseitigen trachtete und sie daher zu sich berief. Bei den zwei ersten ist es ihm auch gelungen, nicht so mit Confucius. Nach dieser Version müßte dies zur Zeit, als Confucius noch in Lu war, vorgefallen sein.

[1]) Hieher verlegen einige seinen Aufenthalt bei Kio-pek-yük sowie Ling-kung's Frage über das Heerwesen.

[2]) Chinesische Scholiasten sind geneigt, dieses Ereignis als Ursprung der ähnlichen auf S. 25 erzählten Begebenheit zu erklären.

[3]) Nach Legge 80 gehört hieher L. J. XV. 1. (S. 49.)

sein (= er als Mensch) ist: Eifer (nach dem Wissen) entwickelnd vergißt er das Essen; aus Freude (darüber, daß er das Wissen gefunden, erlangt) den Kummer vergessend, merkt er gar nicht des Alters bevorstehende Ankunft. Nur dies hättest du sagen können."

Aus Še kehrte Confucius, nach einem kurzen Aufenthalte daselbst, nach Tshai zurück. Unterwegs hatte er über einen Fluß zu setzen. In L. J. XVIII. 6 lesen wir darüber folgendes: Čhang-tsu und Kiet-ni (, nach Angabe zwei weise Männer aus Tshu, näher unbekannt, die der Unruhe der Zeit zu entgehen, auf's Land sich zurückzogen und hier mit Ackerbau sich beschäftigten), pflügten alle beide (zusammen: ngao-rï). Khung-tsï ging an ihnen vorbei und schickte Tsï-lu nach der Furth zu fragen. Čhang-tsu sprach: „Wer ist derjenige dort, der den Wagen hält (= lenkt)?" Tsï-lu sprach: „Es ist Khung-Khieu (= Confucius)." (Čhang-tsu) sprach: „Ist das der Khung-Khieu aus Lu?" (Tsï-lu) sprach: „So ist es!" (Čhang-tsu) sagte: „Der kennt wohl die Furth."

(Tsï-lu) fragte bei Kiet-ni an; Kiet-ni sprach: „Wer bist du? (wörtlich: Herr ist wer?)" (Tsï-lu) sprach: „Ich bin Čung-yeu (der eigentliche Name des Tsï-lu)." (Kiet-ni) sprach: „Wohl dieses Khung-kieu aus Lu Schüler? (auch als Frage: bist du ...)" Er antwortete und sprach: „Ja wohl." (Kiet-ni) sprach: „Brandung und Brandung — da jedoch alles unter dem Himmel (= das ganze Reich) so ist, womit (eig.: durch wen) dies zu ändern? Wenn dem so ist (= unter solchen Umständen), mit jemandes Befolgen derjenigen Gelehrten (= Weisen), die (einzelne) Menschen meiden, wie sollte es sich denn damit so verhalten, wie mit dem Befolgen derjenigen Weisen, die die (ganze) Generation (auch Welt) meiden?" [1]) (Darauf) bedeckten sie (weiter) die Saat ohne darin anzuhalten.

---

[1]) D. h. ist es nicht besser, sich wie wir von der Welt überhaupt zurückzuziehen, als demjenigen (hier Confucius gemeint) zu folgen, der bloß von (einzelnen) Menschen sich zurückzieht? Über die chinesische Construktion hier S. Gabelentz, Chinesische Grammatik S. 248, der tshie-rï richtig adverbial auffaßt, wiewohl seine Übersetzung desselben als „zudem" hier durchaus nicht paßt. Zu unserer Übersetzung „wenn dem so ist" vgl. Gabelentz a. a. O. 215 § 518. Legge a. a O. 334 faßt das rï in tshie-rï als Pronomen = du auf, wobei er das tshie gar nicht übersetzt. Mandschu-Übersetzung hat hier si-du.

Tsï-lu ging, um es (dem Meister) mitzuteilen. Der Meister sprach seufzend: „Mit Vögeln und wilden Tieren ist es (doch) nicht möglich gemeinschaftlich eine Herde zu bilden (sich zu einer Gemeinschaft zu verbinden [1]). Wenn ich mich nicht dieser Menschen (d. h. meiner Zeitgenossen) Menge anschließen sollte, wem sollte ich mich anschließen? Hätte das Reich (wörtlich: des Himmels Unteres) den rechten Weg, Khieu (= ich) würde fürwahr keine Änderung zulassen."

Ähnlich lautet die Mahnung, die nach L. J. XVIII. 7, Confucius den Worten eines andern Weisen entnahm, der ebenfalls von der Welt zurückgezogen lebte und sich mit Ackerbau beschäftigte. „Tsï-lu," heißt es hier, „blieb, (seinem Meister) nachgehend, zurück; er begegnete einem alten Manne, der am Stocke einen Bambuskorb trug. Tsï-lu sprach fragend: „Sah der Herr den Meister nicht?" Der alte Mann sprach: „Vier Glieder (= deine Hände und Füße) arbeiten nicht (= sind nicht an Arbeit gewohnt), die fünf Kornarten (nach Angabe Reis, 2 Arten Hirse, Mais und Hülsenfrüchte, wiewohl sie auch anders aufgezählt werden und auch von 6, 8, 9 Kornarten die Rede ist, vgl. Legge a. a. O. 335, wo anstatt Mais der Weizen angeführt wird werden (von dir) nicht unterschieden. Wer ist der (= dein) Meister?" (Mit diesen Worten) steckte er seinen Stock in den Boden und krautete. Tsï-lu legte die Hände über der Brust zusammen und stand so. (Der Alte) behielt Tsï-lu über Nacht bei sich, schlachtete ein Huhn, bereitete die Hirse und gab es ihm zu essen (= bewirtete ihn). (Auch) ließ er ihn seine zwei Söhne sehen (= stellte ihm vor). Am folgenden Tage ging Tsï-lu fort, um davon (den Meister) zu benachrichtigen. Der Meister sprach: „Es ist gewiß ein „Verborgener" und schickte Tsï-lu, ihn nochmals su besuchen. Als (Tsï-lu) ankam, dürfte (der alte Mann) weggegangen sein (, da er ihn nicht traf). Tsï-lu sprach (d. h. richtete seiner Familie aus, was Confucius zu seiner Entschuldigung und als Erklärung seines Vorgehens dem alten Manne durch Tsï-lu sagen ließ): „Nicht dienen (= ohne Amt sein) ist nicht billig (richtig). Da der Alten und Jungen (gegenseitiges) Verhältnis nicht vernachlässigt werden kann (wie sich Tsï-lu in der Familie

[1]) Kann wohl auch übersetzt werden: Vögel und Wild können nicht zu einer und derselben Herde angeschlossen (vereint) werden.



des alten Mannes davon überzeugte), wie steht es mit seinem Vernachlässigen des zwischen Fürst und Unterthan bestehenden rechtlichen Verhältnisses? Indem er seine Person rein zu erhalten wünscht, bringt er Verwirrung (stört er, verstößt er gegen) in die große Ordnung (der menschlichen Gesellschaft). Wenn der Edle in den Staatsdienst eintritt, übt er (nur) sein Recht (d. h. dasjenige, was recht und billig ist) aus. Daß der (rechte) Weg nicht gewandelt wird, hat er wohl (allgemein gesagt, wie das Vorhergehende, jedoch mit Bezug auf Confucius) schon längst erkannt.“ —

Der Fürst von Tshu, Čao-wang, hatte inzwischen erfahren, daß Confucius zwischen Čhin und Tshai sich befinde, und sandte daher seine Leute aus, Confucius zu sich einzuladen. Confucius entschloß sich zu gehen und machte sich sofort auf den Weg nach Tshu. Der Weg ging über Čhin und Tshai.

Als die hohen Würdenträger dieser Reiche davon erfuhren, daß Tshu im Begriffe ist, Confucius anzustellen oder wenigstens seines Rates sich zu bedienen, waren sie im höchsten Grade beunruhigt und fingen an, darin für die Existenz ihrer Staaten eine Gefahr zu erblicken. Sie kamen daher überein, Confucius das Betreten des Bodens von Tshu zu verwehren. Wie sie es durchführten, davon erfahren wir aus L. J. XV. 1, 2: „Als er (Confucius) in Čhin war, wurden ihm die Lebensmittel abgeschnitten. (Seine) Begleiter erkrankten und konnten sich nicht erheben (auf den Füßen halten). Tsï-lu war sichtlich verstimmt (wörtlich: Tsï-lu's Verstimmung — Unzufriedenheit — wurde sichtbar [1]) und sprach: „Leidet denn der Edle auch Not?“ Der Meister sprach: „Der Edle ist fest (stark) im Notleiden; gemeine Menschen, (wenn sie) Not leiden, schweifen wohl aus.“ [2])

Confucius selbst blieb ruhig, nichtsdestoweniger fand er es geboten, auf Tsï-lu's Einwendung, daß es des Meisters Lehre sei, „wer Gutes thue, dem vergelte der Himmel mit Wohlstand, indes er demjenigen, der nicht Gutes (Schlechtes) thue, mit Unglück vergelte,“ wie könne also der Meister, der schon so lange nur Tugenden sammle und Gerechtigkeit übe, in Not geraten, förm-

---

[1]) Könnte auch heißen: Tsï-lu verstimmt blickend.

[2]) Nach Legge a. a. O., Proleg. 80 gehört dieser Vorfall dem Aufenthalte des Confucius in Tshai im J. 490.

lich sich entschuldigend zu erklären: „Mein Weg (meine Prinzipien) ist nicht schädlich, was kann ich also thun?“ Und auf Tsï-lu's weiteren Einwand, daß die Menschen ihnen wahrscheinlich nicht trauen, antwortete er unter Hinweis auf bekannte Beispiele aus der chinesischen Geschichte, daß es nie anders war, daß immer die Pflichttreuen den Hungerstod starben, wie z. B. Pek-i und Šuk-Tshi (s. S. 23), die Weisen getötet wurden, wie der Königssohn Pi-kan, dem das Herz ausgeschnitten wurde (vgl. S. 6), die Redlichen aber bestraft wurden wie Kuan-lung-fung u. s. w.

Ein anderer Schüler, Tsï-kung, meinte wieder, daß des Meisters Weg, d. h. die Lehre des Confucius, zu großartig sei, als daß jemand sie umfassen könnte, und riet, etwas nachzulassen. Auf diesen Vorwurf antwortete Confucius: „Ein guter Landmann kann wohl das Korn säen, kann jedoch selbst die Ernte nicht bewirken; ein guter Handwerker kann wohl geschickt arbeiten, kann jedoch das Erfolgen (= den Erfolg) des Werkes nicht bewirken. (Wie diese zwei) kann auch der Weise seinen Weg entfalten, sein Netz ausspannen und dessen Fäden in Ordnung bringen; die Annahme (seines Weges, seiner Lehre) kann er jedoch nicht bewirken. Jetzt bildet ihr selbst seine Lehre nicht aus und wünschet dennoch ihre Annahme (von anderen).“

Und der Schüler Yen-hoei gab ihm vollkommen Recht: „Der Meister übt selbst seine Lehre und breitet sie aus. Würde diese Lehre nicht ausgebildet, das wäre unsere (des Confucius) Schuld; ist sie jedoch breit ausgebildet und braucht man sie dennoch nicht, so ist es Schmach für diejenigen, die das Reich inne haben. Den Weisen erkennt man aber darnach, daß unverschuldete Mißerfolge ihn nicht kränken.“ —

Sieben Tage dauerte die Notlage des Confucius und seiner Schüler, als ihnen Rettung kam. Tshu's Herrscher, Čao-wang, durch Confucius' Schüler Tsï-kung von der Lage des Confucius in Kenntnis gesetzt, schickte nämlich seine Truppen aus, Confucius aus seiner Klemme zu befreien, was denn auch gelang, worauf Confucius nach Tshu sich begab und hier verweilte.

Herrscher Čao-wang selbst achtete ihn hoch und wollte ihn wohl auch verwenden. Wir schließen dies aus seinem Vorhaben, Confucius mit dem Lande Šu-či — zwischen Ho-nan und Hu-kuang — im Ausmaße von 700 chin. Meilen zu belehnen. Auf

den Rat seines Ministers Tsï-ssï soll er jedoch diesen Gedanken aufgegeben haben. Tsï-ssï hielt ihm nämlich die Gefahr vor, die darin für den Staat Tshu liege, einem Manne wie Confucius, von Schülern unterstützt, unter denen Männer sich befinden, die gleich ausgezeichnete Gesandte (Tsï-kung) wie Minister (Yen-hoei), Feldherren (Tsï-lu) und Beamte abgeben könnten, wie solche der Fürst in seinem Lande umsonst suchen würde, ein so großes und fruchtbares Land zu Lehen zu geben. Wie die einst von der Dynastie Čeu bloß mit dem Titel von Tsï und Nam (den zwei letzten von den fünf Stufen der Vasallenfürsten [1]) und einem Lande von nur 50 chin. Meilen belehnten Vorgänger des Herrschers von Tshu allmählich das ganze Reich Tshu in ihre Macht bekamen, wie die Gründer der Dynastie Čeu die ursprünglichen 100 chin. Meilen ihres Gebietes allmählich erweiterten, bis daß sie bei ihrem Tode das ganze Reich inne hatten, ebenso sei zu befürchten, daß auch Confucius' Macht und Größe zum Nachteile von Tshu wachsen und am Ende Tshu selbst in seiner Existenz bedrohen könnte. Tsï-ssï's Vorstellungen reichten auch hin, Čao-wang von seinem Plane abzubringen; als dann Čao-wang im Herbste desselben Jahres starb, verlies auch der 63jährige Confucius Tshu, ohne daselbst irgend welche Verwendung gefunden zu haben; im Gegenteil wurde er noch zum Gelächter, wie wir aus L. J. XVIII. 5 erfahren: „Tshu's toller Tsiep-iü (mit eigenem Namen Lukthung, ein Mann aus Tshu, der sich nach Legge, a. a. O. 332, närrisch stellte, damit man ihn nicht zwinge, in den unerquicklichen Verhältnissen in den Staatsdienst zu treten) ging singend an Khung-tsï vorbei und sprach: „O Fung! o Fung! [2]) Was für ein Verfall der Tugend! Das Vergangene (die Vergangenheit) kann nicht getadelt werden (= nützt nicht zu tadeln), dem Zukünftigen (der Zukunft) kann man noch begegnen. Laß nur ab! Laß nur ab! (von deinem Streben nach einem Amte sowie nach einer Reform der Verhältnisse). Diejenigen, welche jetzt der Regierung nachgehen (= ein Amt versehen), laufen nur Gefahr."

---

[1]) Siehe Plath, Verfassung und Verwaltung Chinas 502.

[2]) Fung, fabelhafter Vogel, der chinesische Phönix, erschien nach der chinesischen Sage, wenn ein weiser Herrscher den Thron betrat, oder wenn gute Prinzipien im Lande herrschten; hier ist unter dem Fung ironisch Confucius gemeint. Sein Verfall besteht darin, daß er dem wahren Fung gegenüber zu einer Zeit erscheint, wo schlechte Prinzipien im Lande herrschen.

Khung-tsï stieg ab und wünschte mit ihm zu sprechen. (Doch dieser) ergriff die Flucht und entrann ihm, (so daß) es ihm nicht gelang (wörtlich: er es nicht erreichte) mit ihm zu sprechen." —

Aus dem Gesagten geht hervor, daß der Minister Tsï-ssï der eigentliche Urheber davon war, daß man Confucius in Tshu nicht anstellte. Die Stelle L. J. XIV. 10 beweist, daß Confucius nichtsdestoweniger sehr günstig über ihn urteilte. Sie lautet: „Jemand fragte (den Meister) nach Tsï-čhan (dem ersten Minister des Staates Čing, einem der fähigsten und loyalsten Beamten seiner Zeit; Legge a. a. O. 178).[1]) Der Meister sprach: „Ein liebreicher Mann, fürwahr!" Er fragte nach Tsï-ssï. (Der Meister) sprach: „Der ist! Der ist! Er fragte nach Kuan-čung[2]) (dem Premier-Minister des Fürsten Huan-kung aus Tshi — 685 – 643 — und dessen Hauptstütze in der Regierung). (Der Meister) sprach: „Das war ein Mensch! (Huan-kung) nahm dem Pek-ši (dem Haupte der Familie Pek wegen eines Vergehens die Einkünfte) der Stadt Pien (mit ihren) 300 (Familien und gab sie dem Kuan-čung). (Pek-ši) aß nun groben Reis, (bis er seine) Zähne verlor, ohne murrend ein Wort zu sprechen (= mit einem Worte zu murren, weil er Kuan-čungs Verdienste vollkommen anerkannte)." Was Tsï-ssï anlangt, mag wohl Confucius' Meinung über ihn durch die Thatsache beeinflußt worden sein, daß Tsï-ssï nach Čao-wang's Tode den ihm angebotenen Thron zu Gunsten des rechtmässigen Erben ausschlug.

Im J. 489 v. Chr. finden wir Confucius abermals in Wei unter Verhältnissen, die er selbst L. J. XIII. 7 ganz zutreffend mit den Worten charakterisierte: „Der Meister sprach: (Der Staaten) Lu und Wei Regierung ist älterer und jüngerer Bruder, fürwahr!" d. h. beide sind Brüder, eine wie die andere, beide gleich entartet.

Im J. 492 war nämlich Fürst Ling-kung gestorben. Ihm folgte, da sein älterer Sohn Khuai-wei angeblich seine Mutter (Stiefmutter?) Nâm-tsï töten wollte und infolge dessen nach Sung entflohen war, dessen Sohn Čhut-kung nach, dem wiederum sein Vater die Herrschaft vergebens zu entreißen suchte.

[1]) S. auch Confucius' Charakteristik desselben L. J. V. 15. S.

[2]) S. auch L. J. XIV. 17 und 18, wo ebenfalls Kuan-čung's Verdienste hervorgehoben werden, dagegen L. J. III. 22, das gegen Kuan-čung gerichtet ist.



Čhut-kung hätte es gewünscht, Confucius in seinem Dienste zu haben, einerseits, weil viele von Confucius' Schülern in Wei Beamtenstellen versahen und Confucius, ihr Meister, dessen Rate zu folgen sie jeder Zeit bereit waren, ihm folglich bei der Verwaltung gute Dienste leisten konnte, zumal er selbst, durch innere Unruhen abgehalten, nicht einmal die üblichen Besuchsreisen zu den Vasallenfürsten unternehmen konnte, was ihm letztere sehr verargten; auf der anderen Seite aber hoffte er durch Confucius' Hilfe seinen Thron gegen seinen Vater zu behaupten und zu stärken. Hierin täuschte er sich freilich sehr. Denn Confucius, der auf die Pietät ein derartiges Gewicht legte, daß er sie förmlich für das wichtigste aller menschlichen Verhältnisse erklärte, war in dieser Frage gegen Čhut-kung und für dessen Vater. Wir lesen so L. J. VII. 14: „(Der Schüler) Yen-yeu sprach: „Ist der Meister für den Fürsten von Wei?“ Tsï-kung (ein anderer Schüler) sprach: „Ja, ich will darnach fragen.“ Er trat (zu Confucius) ein und sprach: „Pek-i und Šuk-tshi — was waren denn das für Männer?“ [1]) (Confucius) sprach: „Des Altertums

[1]) S. Seite 23. Nach den chinesischen Begriffen wäre es nicht schicklich gewesen, nach dem Herrscher direckt zu fragen. Daher wählt Tsï-kung aus der chinesischen Geschichte einen bekannten Fall, dessen Ähnlichkeit mit der in Frage stehenden Angelegenheit augenscheinlich war. Indem nun Confucius in seiner Antwort das Vorgehen der beiden Männer aus dem Altertume billigte, mißbilligte er zu gleicher Zeit das grundverschiedene und gegen die Sitte verstossende Benehmen des Čhut-kung gegen seinen Vater. Über Pek-i Šuk-tshi erfahren wir aus L. J. nebst der S. 23 schon angeführten Stelle XVI. 12 noch L. J. XVIII. 8, wo sie unter der Zahl derjenigen angeführt werden, die, der Unruhe der Zeit zu entgehen, sich von der Welt zurückzogen: „Leute, die (von der Welt) sich zurückzogen, waren: Pek-i, Šuk-tshi, Yu-čung, I-yik, Ču-čang, Lieu-hia's hoei und Šao-lien. Der Meister sprach: „Nicht unterwerfen seinen Willen, nicht beflecken seine Person — dies (= so) waren wohl Pek-i und Šuk-tshi.“ Von dem Lieu-hia'schen Hoei und dem Šao-lien sagte er: „Sie mögen wohl den (= ihren) Willen unterworfen und ihre Person befleckt haben; (doch) ihre Worte trafen die Ordnung (= stimmten mit der Ordnung überein), ihre Handlungen trafen (= entsprachem dem) das sorgfältige Erwägen. Dies (läßt sich) über sie (sagen) und wohl genug (= nichts weiter). Über Yu-čung und I-yik sagte er (auch allgemein = sagt man, kann man sagen), daß sie verborgen lebten (wörtlich: wohnten), (ihren) Worten aber den Zügel ließen. (Doch ihre) Person traf (= machte zum Ziel) die Reinheit, (ihre) Nichtverwendung (= ihr ohne Amt sein) traf (= entsprach der) die reifliche Erwägung (der Verhältnisse, aus welcher sie resultierte).

weise Männer.“ Tsï-kung sprach: „Empfanden sie denn Groll (Reue, bereuten sie ihre Handlungsweise)? (Der Meister) sprach: Sie suchten Pflichttreue und fanden (erreichten) Pflichttreue. Was hätten sie noch (auch) zu grollen (bereuen) gehabt (oder: warum hätten sie auch grollen oder Reue empfinden sollen)?“ Tsï-kung ging aus (zu Yen-yeu) und sprach: Der Meister ist fürwahr nicht für (Čhut-kung).“

Dennoch handelte es sich wirklich um Confucius' Berufung zur Verwaltung, wie die Nachricht in L. J. XIII. 3 beweist. Wir lesen hier: „Tsï-lu sprach: „Wei's Fürst erwartet den Meister, daß er die Regierung führe. Womit wird (oder: will) der Meister den Anfang machen?“ Der Meister sprach: „Was nötig ist, ist die Namen richtig zu stellen (wohl allgemein, aber mit besonderer Rücksicht auf die Weischen Verhältnisse, d. h. den Sohn zu veranlassen, daß er zu gunsten des Vaters abdanke und den ihm nicht gebührenden Herrschertitel ablege).“ Tsï-lu sprach: „Giebt es denn etwas solches? Der Meister geht hierin gewiß irre (= ist vom Ziele weit entfernt). Wozu deren Richtigstellung?“

Was mich anlangt (fügte Confucius selbst hinzu), so bin ich verschieden von (allen) diesen: (Bei mir) giebt es kein „Können“, (bei mir) giebt es kein „Nichtkönnen“ (d. h. nach den etwaigen Verhältnissen, vielmehr ein Entsprechen dem Rechte und der Billigkeit, wann immer).“ L. J. V. 22 heißt es: „Der Meister sprach: „Pek-i und Šuk-tshi gedachten nicht alter (früherer) Schlechtigkeit; daher empfanden sie die Reue (auch: grollten sie) selten.“ Von den in L. J. XVIII. 8 neben Pek-i und Šuk-tsï angeführten Männern sind J-yik und Ču-čang soviel wie unbekannt; Yu-čung ist wohl identisch mit Wu-čung, dem jüngeren Bruder des L. J. VIII. 1. gepriesenen Thai-pek, von dem hier „der Meister sprach: „Bei Thai-pek kann wohl schon von äußerster (höchster) Tugend die Rede sein. Dreimal nahm er das Reich und schlug es aus. Das Volk erreichte nicht ihn zu loben (d. h. fand nicht genug Lob für diese seine That).“ Von diesem Thai-pek erfahren wir, daß er der älteste Sohn des Thai-wang, eines Vorfahren der Dynastie Čeu war. Der Vater beschloß ihn zu übergehen und die Herrschaft auf seinen jüngsten Sohn, Wang-ki, und zwar wegen der Weisheit dessen Sohnes Čang, zu übertragen. Thai-pek widersetzte sich der Absicht des Vaters nicht, im Gegenteil zog er sich mit seinem Bruder Wu-čung zu den Südbarbaren zurück, wo sie ein neues Reich gründeten. (Legge a. a. O. 207 u. 208.) Hoei aus Lieu-hia war ein geschickter Beamter des Lu, von dem L. J. XV. 13 und XVIII. 2 die Rede ist. Šao-lien schließlich war Angehöriger eines Stammes der Ostbarbaren, doch gut bewandert in der Kenntnis des Ceremoniels, namentlich der Trauergebräuche. (Legge a. a. O. 337.)



Der Meister sprach: „Ist der Yeu (= Tsĭ-lu) ein Dummkopf. Der Edle ist darin, was er nicht versteht, wohl doch zurückhaltend. Sind die Namen nicht richtig gestellt, dann sind die Worte nicht entsprechend. Entsprechen aber die Worte nicht, dann wird (auch) die Sache nicht vollendet. Wird (aber) die Sache nicht vollendet, dann werden Bräuche und Musik nicht gefördert. Werden Bräuche und Musik nicht gefördert, dann sind Leibes- und Geldstrafen (= die Strafen überhaupt) nicht zutreffend (treffen das Richtige nicht); sind die Leibes- und Geldstrafen nicht zutreffend, dann hat (= weiß) das Volk nicht, wohin die Hand und den Fuß zu stecken. Daher für den Edlen der Namen Notwendigkeit, ausgesprochen werden zu können, und des Gesprochenen Notwendigkeit, ausgeführt werden zu können. Der Edle hat in seinem Namen nichts, was unpassend (unrichtig) wäre, und dabei läßt er es wohl bewenden."

Doch auch diesmal kam es zu keiner Verwendung des Confucius, wiewohl er sich in Wei ziemlich lange aufhielt (5—6 Jahre). Sein Aufenthalt hier ist, mit Ausnahme einiger Anekdoten, für sein Leben ziemlich belanglos.

In Lu hatten sich inzwischen die Verhältnisse wesentlich geändert. Fürst Ting-kung, dessen Nichtbeachtung der Bräuche, wie wir gehört haben, Confucius' Weggang aus Lu beschleunigte, starb im J. 493 und im selben Jahre verschied auch das Haupt der Familie Ki, Huan-tsĭ, der eigentliche Urheber von Confucius' damaligem Entschlusse. Dieses Haupt der Famile Ki hörte, wie wir erfahren, nicht ohne tiefen Eindruck die Worte, die der weggehende Confucius zu den ihn begleitenden Beamten sprach, und soll seufzend ausgerufen haben: „Ach der Meister beschuldigt mich, daß ich durch die Menge der Frauen seinen Weggang veranlaßt habe!" Als er nun auf dem Sterbebette lag, bereute er aufrichtig sein einstiges Verhalten gegen den Weisen und forderte seinen Nachfolger Ki-khang-tsĭ geradezu auf, Confucius zurückzurufen. Ki-khang-thsĭ befürchtete jedoch ein Überwiegen von Confucius' Einflusse in der Verwaltung und so begnügte er sich, auf Rat eines seiner Beamten, damit, an Stelle des Confucius seinen Schüler Yen-yeu aus Čhin zu berufen.

Confucius gab seine Zustimmung dazu, äußerte jedoch bei dieser Gelegenheit selbst den Wunsch, nach Lu zurückzukehren, wie wir aus L. J. V. 21 erfahren: „Als der Meister (zum dritten

Male) in Čhin war, sagte er: „Ich kehre zurück! Ich kehre zurück! (auch: soll ich vielleicht zurückkehren?) Meiner Schule (wörtlich: meines Dorfes) Schüler (wörtlich: kleine Kinder) sind hitzig (feurig, vorschnell) und hastig; schön sind sie (sowohl innerlich) vollendet und (= als äußerlich) verziert, wissen (jedoch) nicht, womit dies zuzuschneiden," d. h. sie besitzen reichliches Wissen, sowohl was die Grundlehren als deren Akzidenzen anlangt, doch kennen sie nicht das richtige Maß. Es waren dies Worte des sechzigjährigen Greises, der, nach seinen bisherigen Mißerfolgen, in seinem Innern schon davon überzeugt zu sein anfing, daß er den Sieg seiner Grundsätze nicht mehr erleben werde und so nur dafür besorgt war, daß seine Lehre mit seinem Tode nicht zu Grunde gehe, sondern treu überliefert in seinen Schülern fortlebe. Diesmal war es ihm wohl noch nicht vergönnt, seine Sehnsucht erfüllt zu sehen, aber der vorbereitende Schritt dazu war dennoch durch Yen-yeu's Berufung nach Lu gethan. Wir erfahren nämlich, daß Yen-yeu im J. 483 als Feldherr seines Herrn Ki-khang-tsï das Lu'sche Heer gegen Tshi führte und bei Lang einen Sieg erfocht. Von Ki-khang-tsï befragt, bei wem er das Kriegswesen erlernt habe, bezeichnete er Confucius als seinen Lehrer. [1]) Und des Näheren nach Confucius gefragt, pries er ihn als einen Mann, der selbst im höchsten Grade uneigennützig, für sich keinen Vorteil sucht, dagegen diejenigen, die seiner Dienste sich bedienen, auf den rechten Weg führt und ihnen zur Macht und Größe verhilft. Als Ki-khang-tsï erklärte, auf diese Worte hin Confucius berufen zu wollen, bedeutete ihm Yen-yeu noch, daß dies nur dann möglich sei, wenn er ihn für keinen „Kleinen" nehme. Sofort wurden drei Beamte mit Geschenken an Seidenzeug zu Confucius gesendet, mit denen er im J. 483, nach vierzehnjährigem Aufenthalte außerhalb des Lu, nach seiner Heimat zurückkehrte.

Fürst Ngai-kung von Lu (496—467) empfing Confucius mit allen Ehren. Auch fragte er ihn und seine Schüler nach Verschiedenem. Doch es waren meistens kleinliche, ja frivole Fragen (z. B. was für eine Mütze trug Kaiser Šün u. a.) und selbst diejenigen, welche wichtigere und interessantere Gegenstände betrafen (wie z. B. über den Bestand und Untergang der Familien und der

[1]) Vgl. dazu jedoch S. 45 (L. J. XV. I. 1.)

Reiche, über Glück und Unglück, über die Bestimmung, über die Regierung u. a.) waren nicht geeignet, dem Confucius Einfluß auf den Gang der öffentlichen Angelegenheiten zu verschaffen und zu sichern.

Aus Confucius' eigenen Worten in L. J. XIII. 14 müssen wir annehmen, daß man ihn als gewesenen Minister auch in allen die Regierung betreffenden Angelegenheiten zu Rate zog, jedoch nur formell, dem Brauche zu entsprechen, ohne aber auch gleichzeitig den von ihm erteilten Rat zu befolgen: „(Der Schüler) Yen-tsï kehrte vom Hofe zurück. Der Meister sprach: „Warum denn so spät?“ Er antwortete und sprach: „Wir hatten Regierungsgeschäfte (zu erledigen).“ Der Meister sprach: „Gewiß waren es nur ihre (der Familie Ki, in deren Dienste Yen-tsï stand, die jedoch als die mächtigste Familie im Reiche allmählich die ganze Gewalt an sich zog und selbst über Regierungsangelegenheiten, die zu erledigen rechtlich nur dem Fürsten zukam, zu beraten kein Bedenken trug) Privatangelegenheiten. (Denn) wenn es Regierungsgeschäfte wären, obschon man mich nicht (im Dienste) verwendet, ich dürfte es wohl mit (wörtlich: daran teilnehmend) gehört (zu hören bekommen) haben.“

Confucius sah aus allem bald ein, daß Fürst Ngai-kung ihn nicht gebrauchen will, und daß er selbst jetzt, wo er nach so vielen Prüfungen und Widerwärtigkeiten nach Hause zurückgekehrt war, keiner günstigeren Zukunft entgegensieht. So befreundete er sich mit seinem Schicksale, gab alle Hoffnung auf öffentliche Anstellung auf und widmete sich ganz und gar seinem Studium der Bräuche, Musik und der Literatur. In politischer Angelegenheit trat er nur einmal auf und zwar auch diesmal erfolglos. Den Anlaß erfahren wir aus L. J. XIV. 22: „Čhin-čing-tsï (ein Beamter — Minister — aus dem Reiche Tshi) tötete Kien-Kung (den Herrscher von Tshi i. J. 481). Khung-tsï wusch (sein Haupt mit Reiswasser) und seinen Körper mit warmem Wasser (wie es das Ceremoniell vor einer Audienz beim Herrscher verlangte; zu den Waschungen kam freilich auch ein Fasten drei Tage hindurch) und ging an den Hof, es Ngai-kung zu melden, indem er sprach: Čhin-Heng (der eigentliche Name des Mörders, dessen Ehrenname Čing, der Beruhiger, war) tötete seinen Fürsten; ich bitte, ihn zu bestrafen.“ Der Fürst (eig. Herzog, hier Ngai-kung gemeint) sprach: „Melde dies den drei

Herren (d. h. den Häuptern der drei Familien in Lu)." Khung-tsï sprach (zu sich beim Fortgehen): Da ich hinter den Großen (= ta-fu) folge (Confucius stand es nämlich zu, da er einmal selbst ein großer Würdenträger in Lu war, mit den Abzeichen seiner früheren Würde am Hofe zu erscheinen), wagte ich es nicht, davon Meldung nicht zu machen. Der Fürst sagt (aber): „Melde dies den drei Herren."

Er ging zu den drei Herren, es zu melden. Es ging nicht (oder: sie konnten nicht — lautete wohl ihre Antwort). Khung-tsï sprach: Da ich hinter den Großen (ta-fu) folge, wagte ich es nicht, Meldung nicht zu machen." [1])

Dieser Zeit der Muße in Lu gehört Confucius' ganze literarische Thätigkeit an. Confucius suchte und fand in derselben Trost nach dem gänzlichen Mißerfolge seiner öffentlichen Thätigkeit sowie nach den vielen Schicksalsschlägen, die ihn in der letzten Zeit trafen. Wir hören nämlich, daß im J. 486 (Legge 484) seine Frau starb. Die sonst wenig glaubwürdige Nachricht davon, daß Confucius um das J. 500 seine Frau verstieß, dürfte wohl durch Pek-iü's (des Sohnes des Confucius) Trauer um sie widerlegt erscheinen. Wir erfahren nämlich, daß er noch nach einem Jahre seine Mutter beständig beweinte. Confucius, der sein Weinen hörte, schien es gegen den Brauch zu sein, und er ließ ihm sagen, daß es des Weinens schon zu viel ist, worauf der folgsame Sohn alsbald aufhörte. [2])

Zwei Jahre später, im J. 484, verschied sein Lieblingsschüler Yen-hoei. Von dem Eindrucke, den die Nachricht von seinem Tode auf Confucius machte, lesen wir L. J. XI. 8: „Yen-yuen starb; der Meister sprach: „Ach! der Himmel richtet mich zu Grunde, der Himmel richtet mich zu Grunde!" Und derselbe Confucius, dem die Trauer Pek-iü's um seine Mutter so übermäßig schien, beweinte diesen seinen Schüler in einer Weise, die ihm den Tadel seiner übrigen Schüler eintrug, nach L. J. XI. 9: „Yen-yuen starb; der Meister weinte um

---

[1]) Confucius' Absicht dabei konnte sein, entweder Ngai-kung zu veranlassen, selbst Tshi anzugreifen oder aber es dem Könige zu melden und durch seinen Einfluß auch andere Fürsten zur Parteinahme gegen Tshi zu bewegen. Der Angriff war nämlich eigentlich gegen Thien-čang, das Haupt der mächtigen Familie Thien in Tshi zu unternehmen, der im Lande Unruhen erregte und dessen bloßes Werkzeug Čhin-čing war.

[2]) Legge a. a. O. Proleg. 71 (Li-ki).

ihn kummervoll (wörtlich: weinend um ihn war kummervoll). Seine Befolger (= Schüler) sprachen: „Der Meister ist wohl (zu) kummervoll (= trauert wohl übermäßig)?" (Confucius) sprach: „Bin ich denn zu kummervoll? Wenn ich nicht wegen dieses Mannes kummervoll wäre, wessentwegen denn?[1])" Zwei weitere Jahre später (nach Legge schon 483) erlebte Confucius noch den Tod seines Sohnes Pek-iü, der im 50. Lebensjahre starb. Pek-iü scheint nicht besonders begabt gewesen zu sein, wie wir wohl aus Confucius' Worten XI. 7. schließen können, wohl der Grund, warum auch Confucius, dem seine Lehrthätigkeit obenan stand, um ihn nicht besonders sich kümmerte. Mit Ausnahme der schon erwähnten Stellen L. J. XVI. 13 und XVII. 10, nach welchen Confucius, der zufälligerweise beidesmal allein (ohne Schüler) war, dem durch die Halle gehenden Pek-iü auf dessen verneinende Antwort Ši-king und Li-ki nicht studiert zu haben, das Studium beider dringendst empfiehlt, worauf Pek-iü sich zurückzieht und sich ihrem Studium widmet, erfahren wir nichts wesentliches über ihn. Er scheint auch nichts Besonderes geleistet zu haben und Confucius ertrug seinen Verlust nach Legge 85 mit mehr Gleichmut als den des Yen-yuen.

Im J. 479 fiel bei den in Wei ausgebrochenen Unruhen einer der treuesten von seinen Schülern, der „thatkräftige" Tsï-lu, wie er L. J. XI. 12 charakterisiert wird, dem Confucius nach derselben Stelle, auf Grund eben dieser seiner Gemütsanlage, vorhergesagt hatte, daß er keines natürlichen Todes sterben werde.

Auch andere Schüler wurden von dem Tode hinweggerafft, indeß andere aus verschiedenen Gründen von ihm sich trennten, wie Confucius selbst L. J. XI. 2. 1. darüber klagt: „Der Meister sprach: „Von denjenigen, die in Čhin und Tshai mir folgten (= meine Schüler waren), kein einziger (wörtlich: alle nicht) erreicht fürwahr meine Thür (= kommt zu mir in die Schule)."

Damals entstand also seine Redaktion des historischen Urkundenbuches (Šu-king), des Liederbuches (Ši-king), des Buches der Bräuche und Ceremonien (Li-ki), des Buches der Musik, die Confucius nach L. J. IX. 14., s. S. 17 Anm., reformierte, (Yok-ki), des Buches der Wandlungen (Yik-king), welches Confucius als un-

---

[1]) Wie Confucius trotz seiner übermäßigen Trauer um Yen-yuen dem Wunsche seines Vaters, seinen Wagen herzugeben, um daraus den äußeren Sarg für Yen-yuen machen zu lassen, nicht entsprach, s. S. 13.

genießbar in Form und Inhalt umarbeitete und dessen unverständlichen Text durch drei zum Teil ebenso unverständliche Commentare (die Anhänge zu Yik-king rühren, wie bekannt, kaum von Confucius) nutzbar zu machen trachtete, schließlich Čün-tshieu (Frühling und Herbst), eine kleine, die Begebenheiten trocken nach Jahr und Monat erzählende Chronik des Staates Lu vom J. 722—480 v. Chr., die von 12 Fürsten von Lu und ihren Zeitgenossen in den Nachbarstaaten handelt und im ganzen nur ein äußerst dürftiges Bild der damaligen Verhältnisse vor unsern Augen entfaltet. Es ist die einzige Schrift, die mit absoluter Sicherheit und ganz auf Confucius als ihren Autor zurückgeführt wird. Trotz ihrer Dürftigkeit hielt sie Confucius für äußerst wichtig für seine Erkenntnis, und nach Meng-tsï's Berichte erklärte er geradezu: „Dasjenige, was mich erkennen machen wird, dürfte es nicht einzig Čün-tshieu sein? Dasjenige, was mich verurteilen machen wird, dürfte es nicht einzig Čün-tshieu sein?“ [1])

Welchen Anteil Confucius an den jetzt vorhandenen Recensionen dieser Bücher — freilich mit Ausnahme des Čün-tshieu — soweit sie überhaupt noch erhalten sind, hatte, sowie von welchen Grundsätzen er sich bei seiner Arbeit leiten ließ, ist jetzt des Näheren nicht anzugeben, da nicht nur die ursprünglichen Schriften, die dem Confucius zur Grundlage dienten, nicht mehr existieren, sondern zum Teile selbst Confucius' eigene Recensionen mit der Zeit verloren gegangen sind. Die chinesischen Nachrichten darüber, denen wir vereinzelt begegnen, lassen aber ein sicheres Urteil nicht zu. Im ganzen müssen wir annehmen, daß Confucius, wie in seinem ganzen Leben, auch hier, nicht einmal das Čün-tshieu ausgenommen, vorzugsweise Moralist und Politiker, dabei in allem und jedem ein Chinese war, und dieser dreifache Standpunkt auch seine ganze literarische Thätigkeit nicht nur beeinflußte, sondern geradezu beherrschte. So viel man nun auch von unserem europäischen und auch dem allgemein menschlichen Standpunkte aus gegen diese Grundsätze der literarischen Thätigkeit des Confucius vorbringen kann, ebenso unterliegt es auf der andern Seite keinem Zweifel, daß eben diese literarische Thätigkeit des Confucius Ruhm bei den Chinesen erst eigentlich begründete und Ursache wurde, daß mit seinem Tode auch das edle Werk

[1]) Meng-tsï (Legge, chinese classics II.) S. 157 (III. 2. 9. 8.).

seines Lebens nicht verloren ging, im Gegenteil, daß es seinem Urheber ewiges Andenken im Gedächtnisse des chinesischen Volkes und den weitgehendsten Einfluß auf die späteren Generationen, nicht einmal die jetzige ausgenommen, für alle Zeit sicherte; letzteres erfolgte namentlich von dem Zeitpunkte an, als auch die Nachrichten über Confucius' eigene Thätigkeit, sowie seine Aussprüche von den dankbaren Schülern gesammelt und so der chinesischen Nachwelt zur Bewunderung und Befolgung überliefert wurden. Denn nur diesen beiden Momenten, der Erhaltung der Hauptdenkmäler des chinesischen Altertums sowie der Beleuchtung der schönen Grundsätze desselben einerseits, der Pietät der Schüler zu seiner Person und Lehre andererseits, hat Confucius seinen Einfluß und seine Bedeutung zuzuschreiben, derer er, dessen Worte bei seinen Lebzeiten wohl gehört aber nicht befolgt wurden, sofort nach seinem Tode teilhaftig wurde und die ihm bis auf den heutigen Tag zukommen. Und bei den großen Opfern, welche im Frühling und Herbst dem Confucius durch den Kaiser selbst dargebracht werden, werden diese Verdienste des Confucius um das chinesische Altertum und seine Literatur ausdrücklich mit den Worten hervorgehoben: „O Lehrer! an Tugend dem Himmel und der Erde gleich, dessen Lehre Vergangenheit und Gegenwart umfaßt! Du hast die sechs klassischen Bücher geordnet und uns hinterlassen und uns eine Lehre überliefert für alle Generationen."

In dieser literarischen Thätigkeit waren inzwischen dem vielgeprüften Meister seine letzten Tage herangenaht. Die Sage erzählt, daß es abermals das Einhorn Ki-lin war, welches, wie früher die Geburt des Kindes,[1]) jetzt den Tod des Greises ankündigte. Nach dem roten Bande, welches es um das Horn gebunden hatte, schloß man, daß es ein und dasselbe Einhorn war. Im 14. Jahre des Ngai-kung von Lu (= 481 v. Chr.) wurde nämlich im Frühjahre eine große Jagd im Westen gehalten und dabei ein der Antilope ähnliches Tier gefangen, das niemand kannte. Das Tier wurde getötet und nach der Rückkehr, da man es für ein unglückliches Zeichen hielt, außerhalb der Stadtmauer hingeworfen. Confucius, der gekommen war, dasselbe zu besehen, erkannte es sofort und mit den Worten: „Es ist der (Ki)lin! o daß er gekommen ist, o daß er gekommen ist!" brachen

[1]) S. S. 10. Anm.

ihm die Thränen aus. Seinem Schüler Tsï-kung erklärte er, auf die Ursache des Weinens befragt, daß seine Ankunft zur rechten Zeit Ordnung und Ruhe im Lande und den Antritt eines einsichtsvollen Herrschers bezeichnet; zur unrechten Zeit, wie im vorliegenden Falle, kündigt sie jedoch nur Verderben: „Ich bin unter den Menschen, was Ki-lin unter den Thieren; Ki-lin kam hervor und starb, auch meine Wege sind erschöpft,“ fügte er nach einer andern Quelle hinzu.[1]) Confucius war krank und ahnte, daß sein Tod bevorstehe. „Wohl übermäßig ist mein Verfall,“ ruft er L. J. VII. 5, „Lange wohl ist es, daß ich den Čeu-Fürsten (Čeu-kung)[2]) nicht wieder im Traume gesehen habe.“ Eines Tages seiner Krankheit kam der Schüler Tsï-kung, Confucius zu sehen. Confucius schleppte sich mühsam, auf den Stock gestützt und sich mit der Hand haltend, zur Thüre und sprach: „Was kommst du so spät? Der Thai-šan stürzt ein, die Dachsparren fallen zusammen, der weise Mann vergeht.“ Darauf weinte er und sprach: „Daß das Reich ohne Prinzipien ist, ist wohl schon lange her, niemand achtet mich. Hia's Leute (I. Dynastie) liegen an der östlichen Treppe begraben, Čeu's Leute (III. Dynastie) an der westlichen, Yin's Leute (II. Dynastie, von welcher der Stammbaum des Confucius hergeleitet wird S. 4. ff.) zwischen beiden Pfeilern. Am vorigen Abend träumte ich, ich säße zwischen den zwei Pfeilern; ich gehöre nämlich zu Yin's Leuten. Im Reiche ersteht kein erleuchteter König, niemand im ganzen Reiche achtet mich, ich werde bald sterben.“ Krank begab er sich in sein Schlafgemach, in welchem er sieben Tage später auch starb, am 26. Tage des 4. Monates im J. 16 des Fürsten Ngai-kung (= 479), 73 Jahre alt.

Seine Schüler bestatteten die Leiche streng nach dem Ceremoniell und mit allen Formalitäten, auf deren Einhalten Confucius immer so viel Gewicht gelegt. Es fehlten nicht die Abzeichen der drei Dynastien, die um den Wagen gewundene Trauerfahne der Dynastie Hia, die Ehrenfahnen der Dynastie Yin, sowie die Federn der Dynastie Čeu, deren begeisterter Bewunderer Confucius war. Der Leichnam selbst wurde in einen doppelten Sarg mit verzierten Wänden gelegt; der äußere war aus Cypressenholz und 5 Zoll dick, der innere aus dem Holze Tung und 4 Zoll dick.

---

[1]) Plath a. a. O. 81.

[2]) S. S. 18.

Der Leichnam trug ein Doppelkleid, bestehend aus eilf Stücken, dazu kam noch das Hofkleid hinzu. Sein Hut war der Ministerhut, der Gürtelschmuck war aus Elfenbein, sein Steinring von 5 Zoll Durchmesser hing an einem Bande von gemischter Seide. Beerdigt wurde Confucius nördlich der Mauer der Hauptsadt von Lu am Flusse Ssï-šui auf einem Grundstücke, welches sein Enkel Tsï-ssï zu diesem Zwecke im Ausmaße von 100 meu (à $^1/_5$ aker) angekauft hatte. Über dem Grabe wurde ein Grabhügel von 4 Fuß Höhe in Form einer Axt (nach anderer Version eines Domes) errichtet, der mit Fichten und Cypressen bepflanzt wurde. [1])

Zu seiner Beerdigung versammelten sich seine Schüler selbst aus weit abgelegenen Gegenden. Ihre Trauer um den Meister glich der Trauer eines Sohnes um seinen Vater, d. h. 3 Jahre (einige, wie Tsï-kung, sogar 6 Jahre) und entsprach so der Art und Weise des Confucius, seine Schüler als Söhne zu behandeln und auch zu betrauern. Zu diesem Zwecke hatten sich viele von ihnen um das Grab Rohrhütten gebaut. Zum Trauerkleide wurde noch ein hänfenes Kleid hinzugefügt, um den Kopf wurde ein schwarzes, hänfenes Stück Zeug getragen und zwar auch beim Ausgehen, was sonst nicht üblich war.

Fürst Ngai-kung von Lu hielt ihm eine Trauerrede, in welcher er sprach: „Der klare Himmel hat kein Mitleid mit uns,

---

[1]) Confucius' Grab besuchte Rev. A. Williamson im J. 1865. Nach seinem Berichte liegt es etwa eine engl. Meile von der Stadt Kio-feu-hien im jetzigen Šantung. Eine schöne Allee aus alten Cypressen führt geraden Weges vom Nordthore der Stadt zum Begräbnisplatze. Ein kleiner Wald von Eichen und Cypressen und vielen andern Baumarten, von einer hohen Mauer eingeschlossen, umschließt die Überreste. Man tritt durch einen großen Thorweg ein. Ein regelmäßiger Fußpfad im Westen führt in ein paar Minuten zu einer zweiten Allee, die nicht sehr lang, aber auch mit Denkmalen geschmückt ist. Das eigentliche Grab ist ein kleiner Hügel, bedeckt mit Bäumen und Sträuchern, vorn die gewöhnlichen Opfertische, zur Seite eine gewaltige Tafel von 25 Fuß Höhe und 6 Fuß Breite mit dem Namen und den Thaten des Confucius in Siegelcharakteren. Westlich vom Grabe ist der Platz, wo Tsï kung saß, das Grab seines Lehrers bewachte und ihn betrauerte. Die ursprüngliche Rohrhütte ist jetzt durch ein hübsches Häuschen ersetzt. Westlich vom Grabe des Weisen ist das seines Sohnes Li, des Vaters von Tsï-ssï, ringsum die Gräber der Mitglieder des Geschlechtes, östlich die von minder bedeutenden Nachkommen. Auf ihren Grabsteinen ist überall die Abstammung von dem Weisen angegeben. Ssï-šui-hien ist 15 li (chin. Meilen) entfernt. Im S. O. wird hier der Ni-khieu gezeigt (Ausland, 1870 S. 587).



er läßt uns nicht länger diesen einzigen Greis, damit er mich, einen Mann, beschirme, so den Thron zu behaupten. Verlassen, verlassen bleibe ich in meiner Krankheit! Wehe mir! wie traurig! o Vater Ni, ich habe kein Vorbild mehr!" Und dieser Ausdruck aufrichtiger Reue von Seiten des Herrschers selbst bildet auch einen Wendepunkt in der Würdigung von Confucius' Wirksamkeit. Der bei seinen Lebzeiten verkannte Meister findet das erstemal volle Anerkennung von demselben Herrscher, der ihn früher nicht brauchen wollte. Daß sein Ausdruck der Reue über den erlittenen Verlust aufrichtig war, beweist der Umstand, daß er in der Nähe von Confucius' Grabe einen Tempel errichten ließ, mit der Bestimmung, daß allen Liebhabern von Weisheit, der Gegenwart wie der Zukunft, Gelegenheit geboten werde, hier dem Weisen die ihm gebührende Ehre zu erweisen, als Einem, der die Bahn gebrochen uud selbst ein Vorbild war, nach dem sie sich richten sollten. Nebst dem Bilde des Weisen und seinen Werken, wurden im selben als teuere Reliquien nebst anderen sein Festkleid, seine Musikinstrumente, sowie der Wagen, in dem er reiste, aufbewahrt.[1]) Auf Befehl desselben Herrschers wurden dem Weisen in den vier Jahreszeiten Opfer dargebracht.[2]) Er selbst war der erste, der im Tempel den Weisen feierlich für den „Lehrer" anerkannte und ihm die Ehrenerweisungen bezeugte, die noch jetzt üblich sind. Nichtsdestoweniger waren es noch für lange Zeit nur seine Schüler und später seine Anhänger, die dafür sorgten, daß sein Andenken erhalten bliebe und seine Lehre nicht in Vergessenheit geriete. Alljährlich kamen sie nach Verabredung mindestens einmal zu seinem Grabe, um so das Andenken ihres Lehrers zu ehren. Dies dauerte auch dann, als Meinungsverschiedenheiten seine Anhänger in mehrere Familien trennten.

Allmählich bereitete sich jedoch schon der Umschwung in der Würdigung des Weisen auch in weiteren Kreisen. Wie zahlreich seine Anhänger im ganzen China und wie mächtig ihr Einfluß geworden war, dafür sprechen am deutlichsten die Maßregeln, die der über geheimen Widerstand der Schule, die um diese Zeit schon eine Macht im Staate geworden war, erbitterte Ši-hoang-ti, dem es 221 v. Chr. gelungen war, ganz China unter seinem

[1]) Pauthier, Chine 181 b. ff., daselbst S. 182 die Abbildung des Tempels.
[2]) Legge, Chinese classics I. 90.



Scepter wieder zu vereinigen, gegen dieselbe ergreifen zu müssen glaubte. Das „dumme Literatenvolk", das nach dem Vorbilde seines Meisters noch immer die Vorschriften der Vorfahren im Munde führte und davon unaufhörlich sprach, durch das ganze Land lief und alles Neue tadelte und Unzufriedenheit im Volke erregte, sollte durch eine durchgreifende Vernichtung der Literatur als der Quelle, aus welcher es seine Kenntnisse schöpfte, auch selbst unschädlich gemacht und zu Grunde gerichtet werden. Im J. 213 v. Chr. gab es wirklich eine große Bücherverbrennung, der die sämmtliche confucianische Literatur zum Opfer fiel, und im folgenden Jahre 212 wurden nicht weniger als 460 Anhänger des Confucius lebendig begraben — Schule und Literatur überlebte jedoch diesen ihren ärgsten Feind ebenso wie alle Verfolgungen, denen sie in der Folge durch verschiedene Kaiser ausgesetzt war.

Nicht lange nach dem Tode des Ši-hoang-ti sehen wir den Gründer der Dynastie Han i. J. 195 v. Chr. bei Gelegenheit eines Aufenthaltes in Lu das Grab des Confucius besuchen und ihm Opfer darbringen; sein Beispiel fand denn auch zahlreiche Nachahmung in der Reihe der nachfolgenden Kaiser sowie der Vasallenfürsten und der Minister, die an Confucius' Grabe zu erscheinen pflegten, gleichsam von ihm ihre Würde in Empfang zu nehmen. Seit dieser Zeit datiert der officielle Kultus des Meisters im Staate Lu, der im J. 57 n. Chr. im ganzen Reiche eingeführt wurde. Damals erging nämlich der kaiserliche Erlaß, dem Confucius im kaiserlichen Collegium sowie in den Collegien der Provinzialhauptstädte zu opfern, anfangs in Verbindung mit dem weisen Gesetzgeber der Čeu-Dynastie, Čeu-kung, seit 609 beiden in eigenen Tempeln, seit 628 dem Confucius allein. Um dieselbe Zeit fing man an, Confucius überall eigene Tempel — in Verbindung mit Collegien und Prüfungshallen — zu errichten, damit auch denjenigen Gelegenheit geboten werde, den Meister zu ehren, welche durch große Entfernung daran verhindert wurden, eine Wallfahrt zum Grabe selbst zu unternehmen, eine Sitte, die noch jetzt fortbesteht. Seit der Dynastie Sung (960—1126 n. Chr.) wurde als Regel eingeführt, daß kein Literat zum literarischen Grade, kein Mandarin zur Rechtspflege oder zur Verwaltung zuzulassen sei, wenn er nicht vorher in einem Tempel des Confucius, die zu diesem Zwecke in jeder Stadt errichtet wurden, dem Meister

und seinen Hauptschülern die feierliche Ehrenbezeugung erwiesen hat. [1])

Der zweite Kaiser der jetzigen Dynastie, der berühmte Khang-hi (1661—1722), selbst ein hervorragender Kenner und Liebhaber der Literatur und der Wissenschaft, führte im J. 1684 in der Verehrung des Meisters die Neuerung ein, daß er vor dem Bilde des Weisen dreimal niederknieete und jedesmal mit der Stirne die Erde berührte.

Zu den Ehrenbezeugungen kamen auch die Ehrentitel hinzu, die einzelne Kaiser dem Meister beilegten. Nannte der Fürst von Lu, Ngai-kung, ihn bald nach seinem Tode Vater Ni, wurde er unter der Handynastie mit dem Prädikate Kung (Herzog) geadelt und vom Kaiser Phing aus derselben im J. 1 n. Chr. ihm der Ehrentitel: Čing-sün-Ni-kung d. h. der Vollkommene, allbekannte Herzog Ni beigelegt. Dieser Ehrentitel wich im J. 492 n. Chr. einem andern, nämlich: wen-šing Ni-fu: der schmuckvolle (= vollkommene) Heilige, Vater Ni. In der Folge wurde er „der königliche Lehrer" genannt, seine Statue mit königlicher Tracht angethan und eine Krone ihm aufgesetzt, wie sie auf den Bildern des Confucius zu sehen ist. [2]) Unter der Mandschu-Dynastie lautete sein Ehrentitel aus dem J. 1645: ta-čing či-šing wen-sün-sien-ssï-khung-tsï „der sehr vollendete, äußerst heilige, schmuckvolle und weltbekannte vormalige Lehrer Khung-tsï." Sein jetziger, im J. 1657 eingeführter Titel bezeichnet ihn als: či-šing sien-ssï Khung-tsï, „der vollkommen heilige, alte Lehrer Khung-tsï". —

Auch die Nachkommen des Confucius, die noch jetzt den größten Teil der Einwohner von Kio-feu-hien, der Geburtsstadt des Confucius, bilden, so zwar, daß nach Williamson, der diese Stadt im J. 1865 besuchte, acht Familien unter je zehn seinen Beinamen führen, [3]) wurden der Ehren teilhaftig, die dem Meister gezollt wurden. Seit mehr als 2000 Jahren dauert ihre Familie fort und alle Herrscher der vielen Dynastien Chinas, selbst fremde Barbaren, die einen Teil desselben oder das Ganze sich unterwarfen, ehrten ihn in seinen Nachkommen. [4]) Das Haupt der

[1]) Pauthier a. a. O. 182 b. Legge a. a. O. 90 ff.

[2]) Pauthier a. a. O.

[3]) Vgl. Ausland 1870, S. 586.

[4]) Ausland 1870, Plath, Confucius II. 94.

Familie, das zur Zeit von Williamson's Besuche der sechzehnjährige, unter der Vormundschaft stehende Herzog Khung war, führt den Titel Herzog und bewohnt ein schönes Haus an der Westseite des Tempels des Confucius. Der Adel ist in der Familie des Confucius in dieser höchsten Stufe desselben erblich. P. Amiot zählte bis zum J. 1744 n. Chr. 71 Generationen, dagegen Morrison bis zum Jahre 1815 nur 67 Generationen. Zur Zeit des Kaisers Khang-hi zählte man an 10000 Nachkommen des Meisters. Auch unter ihnen gab es Männer, welche durch Weisheit, literarische Thätigkeit, Tugendübung und als hohe Würdenträger sich auszeichneten. Am meisten ragt unter ihnen der Enkel des Confucius (Sohn dessen Sohnes Pek-iü, *533 † 482 v. Chr.) Tsï-ssï, der angebliche Verfasser des Čung-Yung, südlich von Confucius' Grabe begraben. Seinen Nachkommen aus der 8. Generation Khung-fu-kia und dessen jüngerem Bruder Khung-teng verdanken die Chinesen die Rettung ihrer klassischen Bücher, welche sie, als Kaiser Ši-hoang-ti die allgemeine Bücherverbrennung anordnete, in der Mauer des Familiengrabes verborgen haben sollen, wo sie später wieder aufgefunden wurden. Khung-fu-kia soll auch der erste Verfasser von Hauptbegebenheiten seiner Familie gewesen sein. —

Aber nicht nur Confucius' Nachkommen, auch seine Schüler verdanken es dem Ansehen ihres Meisters, daß auch ihr Andenken nach mehr als 2000 Jahren im chinesischen Volke noch immer fortlebt. Wir hören von 3000 Schülern, die im Ganzen Confucius' Anhang bei seinen Lebzeiten gebildet haben sollen. Es waren meist erwachsene Männer, größtenteils in Ämtern, die ihn in verschiedenen Angelegenheiten um Rat fragten, den er ihnen bereitwillig erteilte. In diesem Charakter der Schüler findet es seine Erklärung, daß wir von den meisten unter ihnen nichts erfahren. Denn sie kamen und gingen wieder oder hielten sich nur eine kurze Zeit bei dem Meister auf. Als seine Schüler im engeren Sinne des Wortes, die nicht bloß seinen Unterricht genossen, sondern auch fähig waren, seine Lehre zu begreifen, soll Confucius selbst von den erwähnten 3000 nur 77 bezeichnet haben. [1]) Con-

[1]) Legge (nach Ssï-ma-tsien, dem Autor des Ssï-ki) a. a. O. 112. Die Zahl wird jedoch auch anders angegeben (72, 70). Dem Namen nach führt Legge 86 von den Schülern des Confucius an, von 35 sind Aussprüche und mehr weniger auch Lebensumstände bekannt. Plath, Conf. III. 5, Legge a. a. O. 112—127.

fucius bezeichnet sie sämtlich als Schüler von „außerordentlichem“ Vermögen (= Fähigkeiten). Der Ausdruck i in kiai-i-neng-či-ssï-ye, den Legge als extraordinary (They were all scholars of extraordinary ability) übersetzt, dürfte jedoch, wohl passender, mit verschieden wiedergegeben werden, also: Alle waren von verschiedenem Vermögen. Dies entspricht mehr der Charakteristik, die wir für einzelne von ihnen in Confucius' Aussprüchen besitzen und welche in einzelnen Fällen durchaus nicht als günstig bezeichnet werden kann.[1]) Auch die verschiedenen Klassen, in welche sie im Cultus des Confucius eingeteilt erscheinen, nicht minder die verschiedene Stelle, die den Einzelnen innerhalb ihrer Klasse zukommt, scheinen für unsere Auffassung zu sprechen. Nach Confucius kommen nämlich als ihm am nächsten stehend „die vier Beisitzer“ nach der Folge, wie Confucius sie schätzte, nämlich der Lieblingsschüler Yen-hoei, dann die Schüler Tsï-iü, Tsï-kung und Tsï-lu, und zwar im Osten; an der Westseite von Confucius befindet sich das Bild des Meng-tsï, als des bedeutendsten Vertreters der strengen Richtung des Confucianismus aus der nächstfolgenden Zeit (433—314). Auf sie folgen, und zwar längs der östlichen und westlichen Wand aufgestellt, die Bilder (Tafeln) der „12 Weisen“ und parallel mit diesen, jedoch längs der äußeren Mauer, also außerhalb der Halle, als dritte Klasse je eine Reihe von 64 Tafeln von Schülern des Confucius und anderen ausgezeichneten Männern mit dem Titel sien-hien „alte Ausgezeichnete“ oder sien-žu „alte Literaten“. Einige Tafeln letzter Kategorie finden sich schließlich auch noch in dem hinter der Haupthalle befindlichen und Confucius' Ahnen und Vorfahren geweihten Tempel, ebenfalls an beiden Seiten desselben.

Auch den Schülern werden Opfer dargebracht, deren Einführung jedoch nicht bei allen desselben Datums ist. So wurde dem Lieblingsschüler Yen-hoei bereits zur Zeit der Dynastie Han geopfert, den sogenannten „Weisen“ erst zur Zeit der Thang-Dynastie im J. 720 n. Chr.

Von den Titeln sei der Yen-hoei's erwähnt, der seit 1530,

---

[1]) Vgl. die mitgeteilten und noch mitzuteilenden Urteile des Confucius über seine Schüler, namentlich L. J. XI. 2, Charakteristik von 10 Hauptschülern, L. J. V. 9, zur Charakteristik des Schülers Tsai-iü u. a. m.



aus welcher Zeit fast alle Titel der Weisen in Confucius' Tempel herrühren, „der Fortsetzer des Weisen" genannt wird. Der Beisitzer Tsï-iü heißt „der Darsteller der Grundlehren des Weisen". Die „Weisen" führen den Titel „der alte Heilige, Philosoph N. N.".

Confucius wird in China so gefeiert, wie wohl kein zweiter Mann, nicht nur in China, sondern überhaupt in der Welt. In seiner Geburtsstadt, dem erwähnten Kio-feu-hien, und zwar im Westteile derselben, wo er gelebt haben soll, besitzt er einen Tempel, der wohl seiner Anlage nach anderen chinesischen Gebäuden ähnlich ist, jedoch an Größe und Pracht alles andere in China weit überragt. Das großartige Gebäude [1]) — jetzt zum teile abgebrannt — besteht aus einer Reihenfolge von 13 Höfen, von denen jeder von dem folgenden durch große Thore getrennt ist. Die viereckigen Hofräume sind mit alten Cypressen bepflanzt, die Alleen bilden, an deren Seiten man eine Menge Tafeln gewahrt, von allen Dynastien zu Ehren des Weisen gestiftet. Vor dem Thore des Tempels wird eine Cypresse gezeigt, die Confucius selbst gepflanzt, ebenso der Platz, wo er gelehrt haben soll, letzterer jetzt mit einem Pavillon überbaut.

Man gelangt zunächst über 2 Brücken durch das Südthor und die inneren Thore in den Haupttempel. Derselbe ist geräumig und zwei Stockwerke hoch; seine obere Veranda wird von marmornen Pfeilern von 22 Fuß Höhe und 2 Fuß Durchmesser getragen. Das Dach hat gelbe Porzellanziegel. In diesem Gebäude steht Confucius' Standbild, 18 Fuß hoch und 6 Fuß breit. Confucius, der in der Hand einen Streifen Bambus hält, auf welche man zu seiner Zeit schrieb, erscheint hier als ein starker, wohl gebauter Mann mit vollem, rotem Gesichte und großem Kopfe, etwas schwerfällig, in sitzender Stellung, die Augen aufwärts gekehrt, die Nase dick und rund. Im Osten sind die Bilder seiner Lieblingsschüler, an der Westseite das Meng-tsï's. Vor seiner Bildsäule stehen schöne Rauchgefäße, angeblich aus älterer Zeit, eine irdene Schüssel, angeblich aus Yao's Zeit (2300 v. Chr.), 2 bronzene Räucherpfannen, angeblich aus der 2. Dynastie Šang (Yin 1766—1122 v. Chr.), 2 bronzene Elephanten aus der Zeit der Dynastie Čeu und eine große Tafel aus schönem, hartem dunkelrotem Holze aus derselben Zeit, alles ausgezeichnet in Form und Skulptur.

---

[1]) Den Grundriß siehe Pauthier, la Chine p. 182, Nro. 37.

Hinter der Haupthalle zeigt der Tempel von Confucius' Frau nur eine Tafel ohne Bild. Weiter hinten kommt ein zweiter Tempel mit vier Tafeln, die der Kaiser Khang-hi hier gestiftet hat, den Meister zu ehren; alle tragen die Inschrift: wan-ši-či-ssï, der Lehrer von 10000 Zeitaltern.

Auch folgen drei Abbildungen des Weisen in Marmor, wovon eine ihn im Alter darstellt. Im Wesentlichen sind sie alle sich ähnlich. Dahinter sind Marmordarstellungen der Hauptbegebenheiten seines Lebens mit Erläuterungen an der Seite. In der Rückmauer sind 120 Platten eingemauert, welche die Kleider und Hausgeräte der alten Zeit darstellen sollen.

Im Westen liegen noch 2 Tempel zu Ehren des Vaters und der Mutter des Confucius, beide ohne Bildnis, nur mit je einer Tafel geschmückt. Im Osten dagegen werden die Tempel für seine fünf Vorfahren gezeigt sowie auf einem großen Marmorblocke die ganze Genealogie seiner Familie. Auch zeigt man hier den Brunnen, aus dem er angeblich getrunken haben soll. Unzählige Tafeln und Cypressen finden sich auch in der sonst minder interessanten südlichen Abteilung mit 4 Thoren, 2 Brücken, 3 Gärten u. s. w. [1])

Es erübrigt noch, einige Worte über Confucius' Persönlichkeit zu sagen. Sein Äußeres anlangend, besitzen wir drei Berichte: in der Legende von seiner Geburt, aus seinem Aufenthalte in Čeu sowie bei Gelegenheit seiner Ankunft in Čhing. Die Legende von seiner Geburt zählt 49 charakteristische Merkmale auf, die zum Teil derart sind, daß sie uns Confucius als ein wahres Monstrum erscheinen lassen. Sein Kopf war wie der Ni-khieu Berg, sein Mund wie das Meer; er hatte Ochsenlippen, Tigers Fußsohle, den Rücken des Drachen u. s. w.; auf der Brust hatte er Schriftcharaktere, die besagten: er wird regeln und feststellen das Siegel des Zeitalters [2]). Ebenso abenteuerlich lautet der zweite Bericht, eine angebliche Beschreibung des Confucius durch Čang-hoang, den Confucius in Čeu besuchte. Nach diesem hatte Confucius das Äußere eines heiligen Mannes, Augen wie der

---

[1]) Plath nach Rev. A. Williamson (Ausland 1870, 586 ff).

[2]) Plath a. a. O. 22, Legge a. a. O. 88.

(Hoang)-ho, eine Stirn wie ein Drache (oder hoher Hügel), das Ansehen des (alten Kaisers) Hoang-ti, einen verzierten (wohl mit Schriftzeichen bedeckten) Oberarm, den Rücken einer Schildkröte; er war 9' 7" chin. (nach Amiot = 6' 7") groß und hatte des alten Kaisers Čing-thang Gestalt u. s. w.[1]. Die dritte Beschreibung gilt dem nach dem Abenteuer mit Hoan-thui in Sung in Čhing angekommenen Confucius. Ein Bewohner von Čhing schilderte ihn seinem Schüler Tsï-kung, der hinter seinem Meister gekommen war, wie folgt[2]: Er hat Yao's Vorderhaupt, Šün's Augen, Yü's Hinterhaupt, Kao-yao's[3]) Mund; von vorne angesehen erschien er von voller Statur, ähnlich einem Beamten; von hinten angesehen war er von hohen Schultern und schwachem Rücken. So wenig es diese Berichte verdienen in ihren Einzelheiten als authentisch bezeichnet zu werden, ebenso verfehlt wäre es, sie als jedweder Grundlage entbehrend hinzustellen. Wir glauben in ihnen eine, in ihren Details mehr oder weniger entstellte Tradition über Confucius' äußere Erscheinung zu besitzen, wie sie sich in China erhalten hat und wie sie teilweise auch in den vorhandenen Statuen des Confucius ihren Ausdruck fand. Was daraus mit Sicherheit angenommen werden kann, ist, daß Confucius, gleich seinem Vater und auch seinen Nachkommen, nicht einmal die jetzigen entnommen, die nach Legge a. a. O. 88, der sich auf einer Reise in China der Dienste zweier von ihnen bediente, noch jetzt körperlich und geistig hervorragen, von hoher, mächtiger Statur und erhabenem Aussehen war, mit einer eigentümlichen Kopfformation, wie man sie auch auf seinen Abbildungen sehen kann. Letztere (hohe Stirn) mußte freilich den Chinesen sehr auffallend erscheinen, da sie meist niedrige, eingedrückte Stirn haben.[4]) Die Nachricht der Legende von den Schriftzeichen auf der Brust, sowie die spätere von dem verzierten Oberarm sind wir geneigt, für eine Art Tatuirung zu erklären, wiewohl nach Wuttke[5]) die Chinesen das Tatuiren nicht geübt haben sollen, was uns allerdings recht zweifelhaft erscheint. Warum nach

---

[1]) Plath a. a. O. 34.

[2]) Plath a. a. O. 83 u. 84.

[3]) Die drei ersten waren chinesische Musterkaiser vor der I. Dynastie, der vierte Šün's Minister der Gerechtigkeit.

[4]) Müller, Ethnographie s. v. Chinesen.

[5]) Geschichte der Schrift I. 97.

Morrison[1]) die Bilder des Confucius in den nördlichen Teilen von China dunkle, schwarzbraune Gesichtsfarbe zeigen, die doch bei der Bevölkerung von China selbst gerade im Süden vorkommt, ist schwer zu sagen. Vielleicht soll so Confucius durch Contrast als höher und von seinen Landsleuten verschieden gekennzeichnet werden, wenn es sich hier etwa nicht bloß um Zufall handelt. —

Mehr und zwar absolut sichere Nachrichten, von den Schülern des Confucius herrührend, besitzen wir über des Meisters Lebensweise und seine Gewohnheiten. Es ist dies namentlich das X. Buch des Lün-iü, das ausschließlich diesen Nachrichten gewidmet ist. Dieselben sind nicht uninteressant, wenn auch ihre ganze Beschaffenheit nach Legge's Urteile[2]) nicht darnach ist, unsere Achtung für den Meister zu erhöhen. Vom Standpunkte der Schüler des Confucius erschienen sie jedoch äußerst wichtig, weil man sie sich im nächsten Zusammenhange mit den Prinzipien dachte, die die Grundlage von Confucius' Wirksamkeit bildeten. Wir lassen sie hier in wörtlicher Übersetzung folgen:

X. 1. Khung-tsï war auf dem Dorfe (= in seinem Wohnorte, zu Hause) von schlichtem Benehmen und sah aus (machte den Eindruck) wie Einer, der nicht reden kann; war er (aber) im Ahnentempel oder am fürstlichen Hofe, so sprach er eingehend (= war er gesprächig), doch nur vorsichtig.

2. Am Hofe, wenn er mit den unteren Würdenträgern (ta-fu) sprach, machte er keine Umstände (sprach er frei und gerade aus), wenn er (jedoch) mit höheren Würdenträgern sprach, (so geschah es) mit angemessener Schmeichelhaftigkeit (Unterwürfigkeit). War der Fürst zugegen, bewegte er sich ängstlich (nirgends zu verstoßen) und zeigte eine würdevolle Miene.

3. Wenn der Fürst rief, ihm den Empfang der Gäste zu übertragen, mit veränderter Miene und mit wie sinkenden Knieen (wörtlich: Füßen) verneigte er sich denjenigen, mit denen er stand, nach rechts und links die Hände bewegend. Des Kleides vordere wie hintere (Seite) war eben geordnet. Behend vorrückend war er wie auf den Schwingen. Hatte der Gast sich zurückgezogen (= sich entfernt), stellte er pflichtgemäß (auch: unbedingt) den (ihm erteilt gewesenen) Auftrag zurück (= berichtete er dem

---

[1]) Morrison, Chinese and english dictionary s. v.

[2]) Legge a. a. O. 227.

Fürsten darüber, daß er sich seiner Aufgabe entledigt habe) und sprach (= mit den Worten): „Der Gast wendet sich, wie ich glaube, nicht mehr um."

4. Trat er in die fürstliche Pforte (die erste von den drei Palastthüren eines Vasallenfürsten), so geschah es mit gebeugtem Körper (= duckte er sich), als ob er nicht (anders) eingelassen werden (könnte, d. h. als ob die Pforte nicht hoch genug wäre, ihn einzulassen); stand er (= blieb er stehen), so geschah dies nicht in der Mitte der Thüre; ging er, so betrat er die Schwelle nicht (beides durfte sich nach der chinesischen Sitte nur der Vasallenfürst selbst erlauben). Ging er an dem (Fürsten)sitze vorüber, so geschah es mit veränderter Gesichtsfarbe (Miene) und gleichsam sinkenden Knieen. Seine Rede war der Eines ähnlich, der nicht hinreicht (sich auszudrücken).

Den unteren Rand des Kleides gehoben haltend, stieg er hinauf zur Halle, mit gebeugtem Körper und den Atem zurückhaltend (einziehend) gleich Einem, der nicht atmet (= als ob er nicht atmete).

Beim Ausgehen, wenn er eine Stufe hinabgestiegen war, lockerte er seines Angesichts Miene (d. h. ließ er etwas von seiner ernsten Haltung und Miene nach) und blickte befriedigt; hatte er die Treppe erschöpft (= am Ende der Treppe, an der letzten Stufe angelangt), schritt er behend vorwärts und war wie auf den Schwingen. An seinen Platz zurückgekehrt, bewegte er sich ängstlich (als ob er noch nicht fertig wäre).

5. Hielt er das Amtszeichen (seines Fürsten, kuei, eigentlich ein Stück Jaspis, das vom Kaiser den Vasallenfürsten verliehen wurde und je nach ihrem Range von verschiedener Größe und Form war), so beugte er den Körper, als ob er ihm nicht gewachsen wäre (d. h. zu schwach wäre, es zu tragen). In die Höhe hob er es, wie wenn er sich verbeugte, nach unten senkte er es, als ob er es darreichte; (dabei war er) wie verändert und von furchtsamer Miene (d. h. machte die Miene, als ob er Furcht hätte). (Seine) Füße schleppten sich nach, als ob er angeschmiedet wäre.

Brachte er (fremde) Geschenke dar (die ihm zur Übergabe anvertraut worden waren), hatte er ruhige (gelassene) Miene; in Privataudienz (d. h. eigene Geschenke übergebend) war er voll Wonne.

6. Der edle Mann (= Confucius) bediente sich (keiner) dunkelblauen und dunkelroten Verbrämungen (des Kragens und der Ärmel; die erste war nämlich die Farbe des Fastens, die zweite die der Trauer — Legge 230). Rot und Violett verwendete er nicht (einmal) zur gewöhnlichen (Haus)-Kleidung, (weil sie nicht zu den fünf „echten" Farben gehörten, nämlich: Azur, Gelb, Fleischfarben, Weiß und Schwarz, sondern nur sogenannte Zwischenfarben, andererseits Lieblingsfarben der Frauen und Mädchen waren, Legge a. a. O. 231.[1]) Bei heißem Wetter trug er einfaches Kleid, (nämlich aus) feinem Hanf oder grobem Graßzeuge (aus den Fasern des bohnenartigen Rankengewächses Ko); dies zog er jedoch als Oberkleid an und ließ es so nach außen sein (trug es oben). Schwarz trug er als Oberkleid über dem Lammpelze (der als Hofkleid diente); Weiß trug er als Oberkleid über dem (bei Gesandtschaften gebräuchlichen) Pelzwerke von jungen Rehen; Gelb trug er als Oberkleid über dem Fuchspelze (der als Opferkleid verwendet wurde). Der Hauskleidung Pelzwerk war lang (, damit sie warm wäre), kurz am rechten Ärmel (, damit er leicht arbeiten könnte). Er mußte ein Schlafkleid haben, mehr (= länger) als eine Körperlänge und halb. Des Fuchses und des Dachses dicken (Pelz) verwendete (trug) er zu Hause. Legte er die Trauer ab, so gab es nichts, was er nicht am Gürtel angehängt hätte (d. h. legte er all seinen Gürtelschmuck — ein Tuch, ein kleines Messer, ein Werkzeug zum Knotenaufmachen u. a. — wieder an). War es nicht das (= mit Ausnahme des) vorhangartige (d. h. oben und unten gleich breite) Untergewand (des Hof- und Opferkleides), so ließ er (sein) Untergewand unbedingt an Breite abnehmen (von unten nach oben enger werden). Des Lammpelzes und der schwarzen Mütze bediente er sich nicht (darin) Beileidsbesuche zu machen (da Weiß die Trauerfarbe war). Am glücklichen (= ersten) Tage des Monates mußte er im Hofkleide am Hofe erscheinen.

7. Fastend mußte er helles (= reines) Kleid haben (und

[1]) Vgl. auch XVII. 18: „Der Meister sprach: „Ich hasse des Viollets Rauben (= Verdrängen) des Scharlach-Rots; ich hasse Čhing's Klänge (VII. Buch des I. Teiles des Ši-king s. S. 24) Verwirren der Ya-Musik (s. S. 17); ich hasse des scharfen Mundes Umstürzen von Land und Familie," mit einem Worte: ich hasse, wenn etwas Unrichtiges auf Rechnung des Richtigen um sich greift.

zwar aus) Leinen; fastend mußte er (seine) Speise ändern (= änderte er unbedingt seine Kost); in (seiner) Wohnung versetzte er sein Sitzen (d. h. änderte er auch die Stelle, wo er gewöhnlich saß). [1])

8. Reis verschmähte er nicht (= liebte er) wohlgereinigt [2]), Hackefleisch verschmähte er nicht feingehackt; war der Reis angebrannt oder sauer geworden, Fische angegangen oder das Fleisch verdorben, so aß er nicht. War die Farbe schlecht, so aß er nicht; war der Geruch schlecht, so aß er nicht. War etwas mangelhaft gekocht, so aß er nicht; war etwas nicht an der Jahreszeit, so aß er nicht; war das Schneiden nicht richtig, so aß er nicht; erreichte es (das Fleisch) nicht seine Sauçe, so aß er nicht; das Fleisch, wenn davon auch noch so viel vorhanden war, ließ er nicht des Reises Kraft übertreffen; nur im Weine (Reisweine) war er ohne Maß (d. h. hielt er kein bestimmtes Maß), doch erreichte er (ließ er es zur) Verwirrung nicht (kommen). Gekauften Wein und gedörrtes Fleisch (ebenfalls auf dem Markte gekauft, da sonst gedörrtes Fleisch nach eigenen Worten des Confucius, L. J. VII. 7., mit zum Honorare seiner Schüler gehörte) aß (genoß) er nicht. Ohne Ingwer zu entfernen aß er (d. h. er aß alles mit Ingwer). Er aß nicht viel. [3]) Wenn er beim Fürsten

---

[1]) Neben dem Fasten waren es nach L. J. VII. 12 Krieg und Krankheit, die Confucius am meisten besorgt machten: „Das, worin der Meister die größte Vorsicht zeigte, waren: Fasten, Krieg, Krankheit."

[2]) Dem widerspricht nicht, wenn Confucius L. J. VII. 15 erklärt: „Der Meister sprach: Groben Reis essen, Wasser trinken, den Arm umbiegen und ihn so zum Kopfkissen machen: Lust ruht wohl auch in dessen Mitte (d. h. ich wäre auch dabei lustig und froh). Ohne Recht (= ungerecht) reich, dazu geehrt sein, ist bei mir (= kommt mir so vor, wie) dahinziehende (= fortgetriebene) Wolke (= beide sind ebenso unstät wie diese Wolke)." Zur zweiten Hälfte sind auch Confucius' Worte L. J. VII. 11 zu vergleichen: „Der Meister sprach: Wenn Reichtum durch Suchen wirklich gefunden werden könnte, wenn es auch als Peitsche führender Diener wäre (geschehen sollte), ich würde es auch thun. Da er jedoch durch Suchen nicht zu finden ist, so folge ich dem, was ich liebe."

[3]) Vielessen scheint dem Confucius das Nutzloseste und Verwerflichste in der Welt gewesen zu sein, wie wir aus L. J. XVII. 22 erfahren: „Der Meister sprach: Sich voll zu essen den ganzen Tag, dabei nichts zu haben, wozu das Herz (die Seele) zu gebrauchen (womit das Herz zu beschäftigen) dürfte wohl schwer sein und wie! Giebt es nicht Spiele und Schach? Es zu thun ist am Ende doch noch weiser.

opferte (d. h. beim Opfer assistierte, aber auch ganz allgemein: wenn beim Fürsten geopfert wurde), ließ er das (vom Opfer erhaltene) Fleisch nicht über die Nacht (d. h. aß er es noch am selben Tage). Das (von ihm selbst) geopferte Fleisch ging nicht über (d. h. überdauerte nicht) drei Tage hinaus; wäre es über drei Tage hinaus gewesen, so würde er es wohl nicht gegessen haben. Beim Essen conversirte er nicht; im Bette liegend sprach er nicht. Wenn es auch (nur) grober Reis war, oder Gemüsesuppe, so mußte er (pit ist hier gewiß die richtige Lesart statt kua und — oder — Kürbis, Legge a. a. O. 233) davon opfern und hatt dabei unbedingt die Miene eines Fastenden (d. h. war ernst und ehrfurchtsvoll).

10. War die Matte nicht zurecht, so setzte er sich nicht.

Wenn des Dorfes Leute Wein tranken und die Stöcketragenden (Greise von 60 Jahren) hinausgingen, so ging (auch) er aus (fort).

Wenn des Dorfes Leute (die Ceremonie) No machten (von der dreimal im Jahre wiederkehrenden Ceremonie ist hier die große im Winter gemeint; von den Beamten geleitet, gingen alle Leute des Dorfes von einem Hause zum andern und vertrieben böse Geister und Pest; mit der Zeit war diese Cermonie ausgeartet und zu förmlicher Komödie geworden; doch Confucius, der sie von dem Standpunkte des chinesischen Altertums auffaßte, hielt sie noch immer für eine Feier, die mit Ernst zu begehen ist und daher), stellte er sich im Hofkleide an der östlichen Treppe (wo es üblich war, Gäste zu empfangen).

11. Fragte er (erkundigte er sich) nach Jemanden (wörtlich: einem Menschen, d. h. eines Menschen Befinden) in einem andern Lande, so verneigte er sich zweimal und geleitete ihn (= den Boten, den er aussandte).

(Das Haupt der Familie Ki in Lu) Khang-tsï schickte (ihm) Medizin zum Geschenke. Mit Verbeugung nahm er sie entgegen, (doch) sprach er: Khieu (= ich) durchdringt (= kennt) sie nicht und wagt (daher) nicht, (sie) zu kosten.

12. Ein Stall war abgebrannt. Der Meister kehrte vom Hofe zurück und sprach: Giebt es verletzte Menschen (sind Menschen verletzt worden)? Er fragte nicht nach Pferden.

13. Sandte der Fürst (ihm) Speisen, so mußte er (seine) Matte zurecht legen, bevor er sie kostete. Sandte der Fürst (ihm)

rohes Fleisch, so kochte er es unbedingt, worauf er es (seinen Ahnen als Opfer) darbrachte. Sandte der Fürst ihm Lebendes (ein lebendes Thier), so nährte er es (d. h. ließ er es am Leben).[1]) Beim Fürsten bei dem Essen zugegen (an ihm teilnehmend, zum Essen eingeladen), wenn der Fürst die Spende machte, kostete er zuvor (wie es der Koch thun mußte). War er krank und besuchte ihn der Fürst, so wandte er den Kopf gegen Osten, legte sein Hofkleid (über das Bett) und warf (darüber) den Gürtel um. Rief des Fürsten Befehl (ihn), so ging er, ohne das Anschirren abzuwarten.

14. Trat er in den Haupttempel (in den Ahnentempel des Reiches) ein, so erkundigte er sich nach jeder Sache.

15. Starben Freunde ihm und war niemand da, an den man sich hätte wenden können (behufs Bestreitung der mit der Leiche verbundenen Kosten), so sagte er: Mir kommt es zu, (sie) zu beerdigen.

Für der Freunde Geschenke, wenn es auch Wagen und Pferde waren, wenn es nur nicht Opferfleisch war, verbeugte er sich nicht.

16. Im Bette war (lag) er nicht (wie) eine Leiche (d. h. lag er nicht auf dem Rücken); zu Hause (in seiner Wohnung) führte er sich in keiner (besonderen) Weise auf (d. h. war er ohne alle Förmlichkeit und Steifheit). Sah er Einen im Trauerkleide, selbst wenn es ein Bekannter war, so veränderte er sich unbedingt (im Gesichte, d. h. änderte er den Gesichtsausdruck).[2]) Sah er Einen in der Amtsmütze oder einen Blinden, wenn er auch in der Hauskleidung war, sicher nahm er eine (ceremoniöse) Miene an (und grüßte so, als Ausdruck seiner Ehrfurcht für eine Amtsperson

---

[1]) War hier die Rücksicht auf den Geber maßgebend, so war es auf der andern Seite das Gefühl der Menschlichkeit, dem Confucius' Handlungsweise, von der wir aus L. J. VII. 26 erfahren, entsprang: „Der Meister angelte, bediente sich jedoch keines Netzes; er schoß mit dem Pfeile, schoß jedoch nicht Vögel, welche rasteten.“ Sein Grundsatz war nämlich, nur so viel zu töten, als nötig war, dabei menschlich zu verfahren.

[2]) Siehe auch L. J. VII. 4: „Wenn der Meister unbeschäftigt saß (Muße hatte), war er (in seinem Benehmen) ungezwungen und heiter“ und die L. J. VII. 37 enthaltene allgemeine Charakteristik des Confucius: „Der Meister war freundlich, dabei ehrfurchtgebietend (oder: bei aller Freundlichkeit flößte der Meister Ehrfurcht ein); er war streng, aber nicht hart, ehrerbietig, dabei ruhig.“



sowie seines Mitleides mit dem Leidenden). Einem in uneingefaßtem Traueranzuge[1]) verbeugte er sich bis zum Querholze des Wagens; bis zum Querholze des Wagens verbeugte er sich (auch) Einem, der die Censustafeln (der Bevölkerung) trug.

Hatte er reichliche Vorräte (d. h. eine reich besetzte Tafel), so mußte er (als Ausdruck seiner Anerkennung für den Gastgeber) seine Gesichtsfarbe verändern und so aufstehen.

Wenn es plötzlich donnerte oder der Wind heftig wurde, veränderte er sich (seinen Gesichtsausdruck, seine Miene) unbedingt.

17. Den Wagen besteigend mußte er sich aufrecht stellen und die Zügel fassen; wenn er im Wagen war, blickte er darin nicht um sich, sprach nicht rasch und zeigte nicht mit dem Finger.

---

[1]) Dies war ein Zeichen der Trauer 2. Grades (wiewohl es hier wohl ganz allgemein für die Trauer gebraucht vorkommt), der 1. Grad der Trauer hatte das Kleid unten ebenfalls nicht eingefaßt, dazu noch uneben, zerfasert. Vgl. auch L. J. IX. 9: „Wenn der Meister Einen in unten nicht eingefaßtem Trauerkleide sah (auch hier wohl ganz allgemein im Sinne von: im Trauerkleide, Legge 219), Einen in der Amtsmütze und dem Ober- und Unterkleide (d. h. einen Beamten in voller Amtstracht), oder einen Blinden: wenn er sie sah, wenn sie auch jünger waren (als er), so mußte er aufstehen; ging er an ihnen vorüber, so mußte er vorüber eilen (d. h. so geschah dies in Eile)." L. J. VII. 9 heißt es ebenfalls zur Trauer: „Wenn der Meister an der Seite Eines, der Trauer hatte, saß, nie aß er sich satt. Wenn der Meister an diesem (oder jenem) Tage geweint hatte, so sang er nicht," wiewohl es nach L. J. VII. 31 heißt: „Wenn der Meister in Gesellschaft eines Menschen war, der sang und zwar schön, so veranlaßte er ihn unbedingt es (den Gesang) zu wiederholen, worauf er dann mit ihm zusammensang." Wie aufmerksam Confucius gegen Blinde war, davon lesen wir L. J. XV. 41: „Der Musikmeister Mien (Blinde waren in China und sind zum Teil noch Musiker, teils, weil ihr Gehör außerodentlich entwickelt ist, teils um sie wenigstens ein wenig der Gesellschaft nützlich zu machen) kam zu Besuche (zu Confucius). Als er die Treppe erreichte, sprach der Meister: Die Treppe (ist hier); als er die Matte erreichte, sprach der Meister: Die Matte (indem er so eigentlich die Funktion eines Führers, dessen sich die Blinden bedienen mußten, übernahm); als alle saßen, belehrte ihn der Meister und sprach: dieser sitzt hier, dieser sitzt hier. Nachdem (dann) der Musikmeister Mien ausgegangen (= fort) war, fragte (der Schüler) Tsï-čang und sprach: Ist das der Weg (= die Art und Weise) mit einem Musiker (= einem Blinden) zu sprechen? Der Meister sprach: Ja; gewiß ist es der Weg, dem Musikmeister beizustehen (= den Blinden zu führen)."

II.

Die Lehre des Confucius.

I. Allgemeiner Teil.

Die erste Frage, die zu beantworten ist, bevor wir auf eine Darstellung der Lehre des Confucius eingehen, ist die Frage: Was war Confucius? Die Frage ist nicht so einfach, wie sie auf den ersten Blick scheinen könnte. L. J. XIV. 37. klagt der von seinen Zeitgenossen verkannte und in seinem Vaterlande keinerlei Anerkennung findende Confucius: „Ach, niemand kennt mich, fürwahr!“; und diese seine Worte könnten zum Teil auch von den modernen europäischen Ansichten über den chinesichen Weisen gebraucht werden.

Confucius wurde für den Begründer der chinesischen Literatur erklärt, wiewohl er selbst mit einziger Ausnahme seiner S. 60 erwähnten Chronik des Staates Lu nichts verfaßte, für den Urheber der chinesischen Religion, wiewohl er nach seinen weiter mitzuteilenden Aussprüchen derlei Fragen selbst möglichst mied, für den eigentlichen Schöpfer des chinesischen Staates, wiewohl er, wie aus seiner Lebensdarstellung zur Genüge einleuchtet, selbst nie einen entscheidenden Einfluß auf China's Staatsangelegenheiten ausübte; er wurde Gesetzgeber genannt, wiewohl er nie Gesetze gab, für einen Reformator gehalten, wiewohl er nach seinen eigenen Worten nichts neues schuf und lehrte, als Philosoph charakterisiert, wiewohl er kein philosophisches System begründete.

Es ist allerdings nicht zu leugnen, daß jede von den erwähnten Anschauungen einige Berechtigung für sich hat; es gilt dies namentlich in Hinsicht auf die gemeinschaftliche Grundlage, auf welcher in China Staat und Kirche aufgebaut sind, welche beide seit Confucius auf den von ihm revidierten und berichtigten kanonischen Büchern beruhen und infolge eben dieser gemeinschaftlichen Grundlage mit einander derart innig sich verflechten, daß eine Trennung beider geradezu unmöglich ist. Ausschließlich

kommt jedoch Confucius keine von den angeführten Bezeichnungen zu. Und so können denn auch wir, wenn wir Confucins richtig beurteilen wollen, nicht anders, als Plath[1]) es gethan hat, Confucius zunächst für einen Chinesen zu erklären und zwar einen Chinesen im wahrsten Sinne des Wortes, einen Altchinesen.

Um dies leichter zu begreifen, müssen wir auf die Zeit zurückgehen, in welcher Confucius mit seiner Lehre auftrat. Schon eingangs wurde erwähnt und der ganze Lebenslauf des Confucius ist ein beredter Beleg dafür, daß um diese Zeit die chinesische Gesellschaft, politisch wie moralisch, in trostlosen Verfall geraten war. Die einst so ruhmvolle Dynastie der Čeu behauptete wohl noch immer die Herrschaft, doch welcher Art ihre Regierung war, erfahren wir am besten aus Confucius' Ausspruche in L. J. III. 5: „Der Meister sprach: Daß (die Barbarenstämme) J und Tik (, die China's Nachbarn waren, erstere im Osten, letztere im Norden, hier wohl allgemein im Sinne von Barbaren überhaupt gebraucht — vergl. tulergi aiman: äußere Barbaren der Mandschu-Übersetzung) Fürsten haben ist nicht so wie, daß Ču-hia (Vielheit und Größe, eine von den Benennungen des chinesischen Reiches, im Mandschu-Texte steht dafür geradezu dulimbai-gurun d. h. das Reich der Mitte) sie nicht hat," d. h. die Chinesen, die dem Namen nach Fürsten besitzen, die in Wirklichkeit keine Herrscher sind, sind schlimmer daran, als die barbarischen Nachbarn, die ihre Fürsten haben. Da es keine würdigen Repräsentanten der Kaiserwürde gab, verfiel selbstverständlich auch die Regierung selbst und mit ihrem Verfalle auch die schönen Satzungen der alten Kaiser, der Begründer der Dynastie Čeu, die wohl aufgeschrieben blieben, im Leben aber in Vergessenheit gerieten, wie Confucius ČY. XX. 1. sagt. Wir lesen hier: „(Der Fürst von Lu) Ngai-kung fragte nach der Regierung. Der Meister sprach: (Der Gründer der Dynastie Čeu) Wen und Wu's Regierung (Regierungsgrundsätze) bestehen entwickelt auf Holz- und Bambustafeln; bestehen ihre (d. h. ihnen, dem Wen und Wu ähnliche, Mandschu-Übersetzung tenteke niyalma: solche Leute) Leute, so erhebt sich (blüht auf auch) ihre Regierung(sweise); sind (jedoch) ihre Leute nicht vorhanden, dann ruht (hört) auch ihre Regierungsweise (auf)." Wie sich die Verhältnisse weiter gestalteten, erfahren wir aus Meng-tsï. Die Welt, heißt es bei ihm, begann

[1]) Plath, Confucius, Historische Einleitung 1.

aus den Fugen zu gehen und Recht und Gesetz wurden mit Füßen getreten. Gottlose Reden und Gewaltthat hatten die Oberhand. Der Sohn mordete den Vater, und selbst das Blut des höchsten Gebieters wurde vergossen. Confucius schrieb, wie wir S. 60 gehört haben, das historische Werk Čūn-tshieu. Aus Meng-tsï's soeben mitgeteilter Stelle (III. 2. 9. 8. ff.) erfahren wir, daß Confucius für die Menschheit fürchtete und das Čūn-tshieu schrieb. Und Meng-tsï, der das Erscheinen des Buches der Zurückdrängung der großen Gewässer unter dem Kaiser Jü, sowie der Unterwerfung der West- und Nordbarbaren und dem Verjagen wilder Tiere unter Čeu-kung, also zwei der bedeutendsten Ereignisse der chinesischen Geschichte, an die Seite stellt, sagt ausdrücklich über dasselbe: Als Confucius das Čūn-tshieu vollendete, gerieten rebellische Beamte und verbrecherische Söhne in Furcht. „Ich habe es gewagt, die Gerechtigkeit wiederherzustellen," soll sich Confucius selbst über sein Werk geäußert haben. Bei dem trockenen Charakter des Čūn-tshieu, das sich mit bloßem Aufzählen von Begebenheiten begnügt, ohne ein einheitliches Bild der Zeit zu entwerfen, wäre das schwer zu begreifen, wenn der Inhalt des Erzählten nicht darnach wäre, das menschliche Herz in seinem Innern tief zu erschüttern. Denn anderswo erfahren wir, daß diese nichts mehr als 242 Jahre umfassende Chronik (722—480) von 52 zu Grunde gegangenen Reichen und 36 getöteten Fürsten, 36 Kriegen und 213 Angriffen erzählt, feindliche Einfälle, Einnahmen von Orten, Überfälle, Verfolgungen und Verteidigungen nicht mitgerechnet. Und Meng-tsï bemerkt ausdrücklich, daß Čūn-tshieu von keinen gerechten Kriegen spricht, das ist, nach den chinesischen Begriffen, solchen Kriegen, „in denen der Obere den Untern angreift, ihn zum Rechte (auf den richtigen Weg) zurückzubringen," wiewohl er anerkennt, daß einige davon besser waren als andere. (Vgl. Meng-tsï VII. 7. 2.)

Daß mit dem politischen auch der sociale Verfall Hand in Hand ging, versteht sich von selbst und es überrascht nicht im Geringsten, zu hören, daß alte Tugenden neuen Lastern wichen, welche die ganze gesellschaftliche Ordnung arg unterwühlten.

Unter solchen Umständen war es kein Wunder, daß weise Männer die herrschenden traurigen Verhältnisse satt bekamen und im Stillleben der Zurückgezogenheit dasjenige suchten, was öffentliche Thätigkeit ihnen nicht gewähren konnte. Aus L. J. XIV. 39

erfahren wir von vier Klassen solcher Männer. „Der Meister sprach: Die Weisen flohen das Zeitalter; die ihnen am nächsten waren, flohen das Land; die diesen am nächsten waren, flohen den Anblick; die diesen (letzteren) am nächsten waren, flohen die Rede." Erstere von ihnen verzichteten gänzlich auf alle öffentliche Thätigkeit und, von der Welt zurückgezogen, suchten sie jedwede Berührung mit derselben zu meiden. Andere verließen nur ihren Staat, wo sie keine Hoffnung hatten, ersprießlich wirken zu können, suchten jedoch anderswo ihre Verwendung zu finden. Die zwei letzten Klassen schließlich behielten wohl ihre öffentlichen Ämter, suchten jedoch innerhalb ihrer Thätigkeit alles zu meiden, wodurch auch ihre Person in den Strom der allgemeinen Verderbtheit mit hineingerissen werden könnte. Ihre Fürsorge galt in erster Reihe dem Anblick und der Rede, die sie als zwei Hauptträger einer möglichen Verderbnis ansahen. Aus L. J. XIV. 40 erfahren wir, daß von Confucius' Zeitgenossen sieben (wohl besonders hervorragende) Männer sich dieser Richtung anschlossen: „Der Meister sprach: Die so handelten, waren, wie ich glaube, sieben." Ihre Namen erfahren wir jedoch nicht. Daß jedoch auch andere diesen beliebten Weg befolgten, beweisen andere Stellen des L. J. Es ist namentlich das ganze Capitel XVIII. desselben, das von berühmten Persönlichkeiten der chinesischen Geschichte, der Zeit des Confucius, aber auch aus anderen Perioden derselben, handelt, die einerseits durch eifriges Nachkommen ihren Pflichten gegen den Herrscher, andererseits durch das sich Zurückziehen vom öffentlichen Dienste sich hervorgethan haben. Confucius selbst begegnete solchen Männern auf seinen Wanderungen, wie wir wiederholt gehört haben (vgl. XVIII. 5, 6, 7 [S. 51, 47, 48] XIV. 42 [S. 38) u. a., und es wurde auch ihm geradezu der Vorwurf gemacht, warum er, der, einzelne Menschen zu meiden, von einem Lande zum andern wandert, lieber nicht der Welt ganz entsagt, den Verhältnissen, die er nicht ändern kann, sich fügt und sein erfolgloses Bestreben aufgiebt.

Wie unumwunden man es Confucius zu wissen gab, beweist neben Anderem auch L. J. XIV. 41, wo wir folgendes lesen: (Der Schüler des Confucius) Tsï-lu übernachtete in Šik-men (Steinthor, angeblich im Distrikt Čhang-čhing, Departement Či-nam in Šan-tung). Der Thorwächter (angeblich ein verborgener Weise) sprach: Woher (kommst du) denn? Tsï-lu sprach:

Vom Khung-ši (Confucius). (Der Thorwächter sprach:) Ist das wohl derjenige, der weiß, daß er außer stande ist (= der seine Machtlosigkeit, sein Unvermögen kennt), es aber dennoch thut?" Demselben Tsï-lu galt die S. 47 mitgeteilte Antwort der verborgenen Weisen aus Tshu, daß er wohl besser thäte, in der herrschenden Unordnung denjenigen zu folgen, die sich von der Welt zurückziehen, als Confucius, der nur die Menschen meidet. Dem Confucius selbst rieth es der angebliche Thor von Tshu, einmal schon aufzuhören. Doch weder Beispiele anderer Weisen, die selbst von der Welt sich zurückzogen, noch Worte derjenigen, die für Confucius' Wirksamkeit nur Mißbilligung hatten oder mindestens von ihr für die Ordnung der Verhältnisse sich nichts versprachen, konnten Confucius von der einmal betretenen Bahn abbringen. —

Der bereits angeführten Stelle L. J. XVIII. 8 entnehmen wir, daß Confucius mit ihnen nicht nur nicht übereinstimmte, sondern im Gegenteile offen erklärte, von der Sachlage einen andern Begriff zu haben. Für ihn waren nicht die Verhältnisse maßgebend, wie sie in diesem oder jenem Lande zufällig sich entwickelten; ihm galt über alles die höhere Ordnung der Natur mit ihren Pflichten, die sie dem einzelnen Individuum als Mitgliede der Gemeinschaft auferlegte. Dieselbe höhere Ordnung aber, die es den erwähnten, von der Welt zurückgezogen lebenden Unzufriedenen nicht erlaubte, die Bande zu lösen, welche ihnen das Familienleben auferlegte, wie sich Confucius davon aus eigener Erfahrung überzeugen konnte, gestattete dem Confucius seinerseits nicht, das andere ebenso wichtige Verhältnis zu vernachlässigen, das nach der himmlischen Ordnung zwischen dem Fürsten und dem Unterthan zu bestehen hat. Diesem konnte aber nach seinem Dafürhalten nur im Dienste des Fürsten entsprochen werden. Dies, nicht minder der Umstand, das Mensch als Mensch nicht mit Vögeln und wilden Tieren sich verbinden kann, sondern lediglich auf die Gesellschaft seiner Mitmenschen angewiesen ist, wie er nach L. J. XVIII. 6 sich ausdrücklich äußerte, bestimmten seine Haltung während seiner ganzen Lebensbahn.

Daß in der Gesellschaft seiner Zeit, in allen ihren Verhältnissen, ein trauriger Verfall eingerissen war, konnte auch er, der sich, neben dem Studium des Alten, das Eindringen in die herrschenden Verhältnisse zum Lebensziele gemacht, unmöglich verkennen. Aus seinen vereinzelten Aussprüchen läßt sich auch ein

wohl nicht zusammenhängendes, dennoch die Zeitgenossen hinreichend charakterisirendes Bild der chinesischen Gesellschaft der Zeit des Confucius zusammenstellen. —

Was Confucius an seiner Zeit ohne Ausnahme auszusetzen hatte, war, daß alle auf Irrwege geraten waren. Č. Y. 5: „Der Meister sprach: Ach! Der rechte Weg wird nicht begangen, wie ich glaube!" Näher ausgeführt lesen wir dasselbe Č. Y. IV.: „Der Meister sprach: Daß der (rechte) Weg nicht gewandelt wird, das weiß ich wohl. Diejenigen, welche Wissen haben (die Weisen, d. h. die für solche zur Zeit des Confucius gehalten wurden), überschreiten ihn (d. h. gehen über ihn hinaus), die Dummen erreichen (ihn) nicht. Ich weiß wohl, daß (auch: warum) der (rechte) Weg nicht klar ist (oder beleuchtet wird): Die sich auszeichnenden (Ausgezeichneten) gehen über ihn hinaus, die (ihnen) Unähnlichen (die Niedrigen) erreichen (ihn) nicht. Unter den Menschen giebt es keinen, der nicht trinkt und ißt (= alle . . . .), wenige (jedoch) vermögen den Geschmack zu erkennen." Positiv ausgedrückt findet sich derselbe Gedanke Č. Y. IX.: „Der Meister sprach: Des Reiches Staaten und Familien können in Ordnung gebracht (und gehalten) werden, Würden und Einkünften kann entsagt werden; blanke Schneiden können mit Füßen getreten werden: in der Mitte zu verharren kann (jedoch) nicht zu stande gebracht werden." [1]) Höchstens geschieht dies in Worten, wie es L. J. XVI. 11 heißt: „Khung-tsï sprach: Gutes sehen (und es mit Eifer befolgen), wie wenn man es nicht erreicht (d. h. wie man etwas befolgt, was man nicht erreichen kann), Schlechtes (wörtlich: Ungutes) sehen (und davor zurückschaudern), wie wenn man heißes Wasser (mit der Hand) versucht: ich sah wohl solche (wörtlich: dessen) Leute, ich hörte wohl solche (wörtlich: dessen) Worte. In Verborgenheit (Zurückgezogenheit) verweilen, so seinem Willen (seinen Absichten, Plänen) nachzugehen (wörtlich: suchen), Recht thun, so seinen (rechten) Weg durchdringen zu lassen: ich hörte wohl solche (wörtlich: dessen) Worte, ich sah jedoch nicht solche (dessen) Leute." Solche Leute fand Confucius im ganzen selbst unter seinen Schülern nicht, obwohl er letztere nur dazu anleitete. Wir lesen so L. J. XIII. 21, wo Confucius von seinen Schülern erklärt: „Der Meister sprach: Ich habe nicht in der Mitte gehende

[1]) Vgl. auch L. J. VI. 27.



(d. h. den rechten Mittelweg haltende) gefunden, mit ihnen zu verkehren (oder mich — meine Lehre — ihnen mitzuteilen), höchstens etwa Eifrige und Bedächtige: Die Eifrigen schreiten kühn vor und greifen zu (d. h. nach Mandschu: hacihiyame amcatambi sich vordrängend thun sie mehr als ihre Pflicht ist, handeln aber eben deswegen gegen ihre Pflicht), die Bedächtigen haben mancherlei, was sie nicht thun." [1]) Beides war aber nach L. J. XI. 15 ein gleicher Fehler. Wir lesen hier nämlich: „(Der Schüler) Tsï-kung fragte: Ssï mit (= oder) Šang, wer (von beiden) ist der Weisere? Der Meister sprach: Ssï schreitet über (geht zu weit), Šang erreicht nicht (= reicht nicht hinan). (Tsï-kung) sprach: Wenn dem so ist, dann ist Ssï wohl der Vorzüglichere? Der Meister sprach: Überschreiten (ist ebenso fehlerhaft) wie Nichterreichen." Es versteht sich von selbst, daß dort, wo keine andere Wahl möglich ist, die Eifrigen im Sinne des Confucius besser sind als die Bedächtigen. Confucius selbst verrät es L. J. VI. 19: „Der Meister sprach: Mit übermittelmäßigen Leuten kann man fürwahr vom Höheren reden; mit untermittelmäßigen Leuten kann man sicher vom Höheren nicht reden." Der Ausspruch ist hier jedoch so allgemein gehalten, daß man ihn auch bloß auf die Schüler des Confucius hinsichtlich ihrer Lernfähigkeit beziehen kann. Ja Č. Y. XI. 2 erklärt sogar Confucius selbst in seiner Bescheidenheit, die rechte Mitte nicht überall einhalten zu können: „Der Fürstensohn (d. h. der Edle) befolgt den (rechten) Weg und so wandelt (auch: handelt) er. In der Mitte des Weges hält er inne (bleibt er stehen). Ich vermag es, wie ich glaube, nicht stehen zu bleiben." [2]) Diese Wahrnehmung des Confucius war um so bedenklicher, je mehr Gewicht er in seiner Lehre in allem eben auf diese Einhaltung des goldenen Mittelweges legte, den er geradezu als unentbehrlich für den Menschen hinstellte. L. J. VI. 15 bedient er sich zu diesem Behufe des Vergleiches mit der

---

[1]) Ich glaube, daß es durchaus nicht nötig und wohl auch nicht richtig ist, den Text so zu ergänzen, wie Legge a. a. O. 272 es thut: Since . . . J must find ardent and cautiously decided. The ardent will advance and lay hold of truth; the cautiously-decided well keep themselves from what is wrong. Darnach Gabelentz, chin. Gram. 439.

[2]) So ist jedenfalls der Text als ein Teil der Schrift, die vom Verharren in der Mitte handelt, zu übersetzen. Faber, Lehrbegriff des Confucius S. 59 übersetzt: „Er bleibt auch nicht auf halbem Wege stehen in seinem Laut" grammatisch wohl richtig, aber gegen den Sinn.



Thüre: „Der Meister sprach: Wer kann anders ausgehen als durch die Thüre? Warum geht also niemand diesen Weg?"

Was Confucius hier allgemein mit dem rechten Wege oder dem goldenen Mittelwege bezeichnet, finden wir anderswo näher durch Humanität (žin) ausgedrückt, deren Begriff für den Chinesen allerdings viel weiter ist, als dies bei uns der Fall ist. Das chinesische Zeichen für Humanität besteht in seiner ursprünglichen Form aus den Zeichen für Tausend und Mensch darunter, bedeutet somit „einen Menschen unter Tausend." Human sein heißt demnach dem Chinesen soviel, wie Mensch sein (Č. Y. XX) d. h. sich so aufführen, wie es sich für den Menschen als Mitglied der menschlichen Gesellschaft gebührt. Daher die diesem Zeichen entsprechenden Übersetzungen: Menschenfreundlichkeit, Pflichttreue. Das rechte Maß dieser Pflichten des Menschen zu seinen Mitmenschen deckt sich teilweise mit dem erwähnten goldenen Mittelwege. Daher Confucius, wie er in den oben angeführten Aussprüchen darüber sich beklagt hat, daß der rechte Weg nicht begangen wird, ebenso häufig den Mangel der Humanität bei seinen Zeitgenossen, als eines der deutlichsten Zeichen des Verfalles hervorhebt. Für wie wichtig er die Humanität im menschlichen Leben hielt, beweist unter anderm sein Ausspruch L. J. XV. 34: „Des Volkes Verhältnis zur Humanität ist größer (Mandschu: oyonggo: wichtiger) als (dessen Verhältnis) zum Wasser und Feuer" (d. h. Pflichttreue ist für die Menschen wichtiger als Wasser und Feuer, so wichtig, ja unentbehrlich, letztere sind). Dennoch heißt es weiter: „Was Wasser und Feuer anlangt, so sah ich wohl (schon) Menschen in dieselben treten und so sterben; doch habe ich noch nicht Einen gesehen, der in die Pflichttreue getreten (d. h. sich auf die Pflichttreue verlegt hätte) und so gestorben wäre." So wichtig auf der einen Seite, so gefahrlos auf der andern es ist, sich mit Humanität zu beschäftigen, so selten war nach Confucius die echte Humanität zu seiner Zeit. Nach L. J. IV. 6. 1 thaten auch hierin einige des Guten zu viel, andere zu wenig: „Der Meister sprach: Ich sah noch nicht Einen, der die Humanität liebte und das Inhumane verabscheute (haßte). Diejenigen, welche die Humanität (Pflichttreue) liebten, hatten nichts, wodurch sie sie an Wert übertroffen hätten (d. h. was sie höher geschätzt hätten; Mandschu: ai delengge akô: hatten kein zweites Höheres); diejenigen, welche das Inhumane

(das nicht pflichtgemäße) verabscheuten (haßten), ließen in ihrer vermeintlichen Übung von Humanität (Pflichtübung) Inhumanes (oder: Inhumane, Nichtpflichtmässige) ihre Person nicht beeinflussen (ihrer Person nicht nahe kommen).“ Und doch setzt Confucius in L. J. IV. 6. 2 fort: „Gab es wohl Einen, der einen Tag lang seine Kräfte auf Humanität (Pflichtübung) verwenden konnte? — ich sah keinen noch, dessen Kräfte dazu nicht ausreichten (falls er nur guten Willen hatte); sollte es etwa einen solchen geben, ich habe ihn fürwahr noch nicht gesehen.“ Ähnlich sagt Confucius L. J. VII. 29: „Der Meister sprach: Ist denn Pflichttreue weit entfernt? Wünsche ich Pflichttreue, so stellt sich Pflichttreue, wie ich glaube, ein.“

Seine Schüler waren darin wohl besser als andere, aber auch dies nicht zur vollen Zufriedenheit des Meisters, wie wir aus L. J. VI. 5. entnehmen: „Der Meister sprach: Hoei (der wiederholt erwähnte Lieblingsschüler Yen-yuen) da — sein Herz widersetzte sich drei Monate hindurch der Pflichttreue nicht (wich nicht von ihr ab); die übrigen erlangen dies für einen Tag oder einen Monat und wohl genug.“ —

Neben dem Mangel der Humanität, als der eigentlichen menschlichen Tugend, finden wir in Confucius' Gesprächen eine Anzahl anderer für den sittlichen Menschen ebenso unentbehrlichen Eigenschaften, die Confucius an seinen Zeitgenossen vermißte:

L. J. V. 10 beklagt er den Mangel an Charakterfestigkeit. „Der Meister sprach: Ich sah noch nicht einen Charakterfesten Jemand antwortete und sprach: (Der Schüler) Šin-čhang. Der Meister sprach: Čhang ist leidenschaftlich, wie erreichte er (käme er zur) Charakterfestigkeit?“ (Mandschu-Übersetzung: adarame ganggan seci ombini — wie kann er charakterfest genannt werden?).

L. J. V. 26 klagt er, wie es die Leute lieben, im Irrtum zu verharren: „Der Meister sprach: Ach, es ist wohl schon aus! (Mandschu-Übersetzung: usaka joo: enttäuscht höre auf!) Ich habe fürwahr noch Niemanden gesehen, der es vermocht hätte, seine Fehler einzusehen und in sich gehend sich selbst zu beschuldigen (Vorwürfe zu machen).“

L. J. VI. 2 klagt er, daß es nach dem Tode seines Lieblingsschülers Hoei unter seinen übrigen Schülern keinen einzigen giebt, der das Lernen aufrichtig lieben würde; denn

aus XIV. 25. erfahren wir, daß diejenigen, welche überhaupt lernen, nicht der Selbstvervollkommnung halber lernen, sondern bloß um mit ihren Kenntnissen vor der übrigen Welt zu glänzen.

L. J. VI. 14. wirft er seiner Zeit vor, daß sie gutes Mundwerk und schönes Äußere über alles in der Welt stellt. (s. S. 37)

L. J. IX. 17. klagt er, daß niemand die Tugend so lieb hat, wie er das schöne Gesicht liebt. (S. S. 41.)

L. J. XIII. 20. belegt er die schlechten Beamten seiner Zeit mit dem Namen von Dutzendbeamten.

L. J. XV. 3. erklärt er, wie wenige es giebt, die die Tugend kennen.

L. J. XV. 25. betont er den Mangel an Gewissenhaftigkeit bei den Beamten seiner Zeit, sowie den allgemeinen Verfall der Wohlthätigkeit: „Ich habe auch (= noch) der Geschichtsschreiber Auslassen von Schriftzeichen erreicht (Mandschu-Übersetzung: arara be sulabure: das Aufhören zu schreiben; d. h. die eine Lücke im Texte ließen, dort, wo sie nicht volle Sicherheit von irgend welcher Thatsache besaßen, ein Zeichen besonderer Gewissenhaftigkeit); die, welche Pferde hatten, liehen sie den Leuten, sie zu besteigen (Mandschu-Übersetzung: niyalmade taka yalubure be: — ich erreichte — das zum Fahren Überlassen den Leuten für eine Zeit). Jetzt giebt es so was schon nicht, ach! (oder: wie ich leider wahrnehme)."

L. J. XVII. 13. heißt es sogar von den Landleuten: „Der Meister sprach: Des Dorfes primitives (aufrichtiges) Volk sind der Tugend Räuber." [1])

L. J. XVII. 16. vergleicht Confucius die sogenannten Fehler der alten Zeit mit denen seiner Zeitgenossen. Hier heißt es: „Der Meister sprach: Vor alters hatte das Volk drei Krankheiten (Schwächen); heutzutage dürften solche (Mandschu: utungge) nicht vorkommen. Des Altertums Ausschweifung war Ehrgeiz, der Jetztzeit Ausschweifung ist Zügellosigkeit; des Altertums Würde war (bestand in) Mäßigung; der Jetztzeit Würde ist Zorn und Eigen-

---

[1]) Es ist allerdings möglich, diesen Ausspruch des Confucius ganz allgemein und ohne Rücksicht auf die Zeit des Confucius aufzufassen, wie dies z. B. Faber thut, wenn er S. 26 seines Lehrbegriffes sagt: „Die menschliche Tugend entspricht immer dem innern, echt ethischen Standpunkt, deshalb wird das selbstgefällige Dorfvolk Räuber der Tugend genannt."



sinn; des Altertums Dummheit war Geradheit; der Jetztzeit Dummheit ist Verstellung." —

Auch andere Aussprüche des Confucius allgemeiner Natur dürften in erster Reihe Confucius' Zeitgenossen berücksichtigt haben, wie z. B. L. J. VIII. 16, wo Confucius von natürlichen Schwächen spricht, denen moralische Mängel sich gesellen: „Der Meister sprach: Ausschweifend, dabei nicht gerade (aufrichtig), unwissend, dabei nachlässig, einfältig, dabei nicht treu: ich verstehe (begreife) das wohl nicht."

Selbst Confucius' Urteil über einige seiner Schüler dürfte ein nicht uninteressanter Beitrag für die Beurteilung der zeitgenössischen Gesellschaft sein; denn seine Schüler ragten immerhin über ihre Umgebung hervor. Wenn also Confucius auch an ihnen Wesentliches auszusetzen hatte, ist es nur ein Beweis dafür, wie allgemein der Verfall war, wenn nicht einmal seine Schüler davon verschont blieben.

So lesen wir L. J. XI. 17: „Čhai (= der Schüler Tsi-kao, dessen Aufrichtigkeit, Pietät und Gerechtigkeit sonst gerühmt wird, Legge a. a. O. 243) ist unwissend (dumm); Šin (der Schüler Tseng-šin) ist stumpf; Ssï (der Schüler Ţsï-čhang) ist scheinbar (d. h. äußerlich schön, nicht so innerlich); Yeu (der Schüler Tsï-lu) ist bäuerisch (grob)." [1]) Andere Schüler waren wohl frei von Unschönem, dennoch weit entfernt edel zu sein, wie z. B. Tsï-kung, von dem es L. J. V. 3. heißt: „Tsï-kung fragte und sprach: Tshi hier (= ich), wie steht es mit ihm (wie urteilst du über ihn)? Der Meister sprach: Du bist ein Gefäß. Er sprach: Was für ein Gefäß? (Confucius) sprach: Ein reichverziertes Opfergefäß (im Ahnentempel, worin Getreide dargebracht wurde)," indem er ihm so zu verstehen gab, daß er wohl kein gewöhnlicher Mensch ist und gut gebraucht werden kann, sogar zu wichtigen Geschäften, dennoch weit entfernt ist, ein Edler (kiün-tsï) zu sein, der nach L. J. II. 12 „kein Gefäß ist."

L. J. XIV. 31. erfahren wir von ebendemselben Tsï-kung, daß er gerne Andere kritisirte, was ihm Confucius übel nahm: „Tsï-kung verglich Menschen (unter einander). Der Meister sprach: Ist denn Tshi (= bist du) wirklich so weise (, daß du

[1]) Es ist allerdings auch möglich, daß es sich hier um die Charakteristik der betreffenden Schüler handelt, wie sie zur Zeit waren, als sie Confucius' Schüler wurden. Dann wäre statt ist war zu übersetzen.



dir so was erlauben kannst)? Was mich betrifft, so habe ich keine Muße dazu (d. h. ich habe mit mir selbst genug zu thun)" u. a. m.

Aus den soeben mitgeteilten Aussprüchen des Confucius über seine Zeitgenossen, seine Schüler nicht ausgenommen, ersehen wir deutlich, daß Confucius weit entfernt war, den zu seiner Zeit herrschenden, politischen wie socialen, Verfall zu verkennen; auch unterschätzte er ihn keineswegs. Wenn er sich nichtsdestoweniger dazu nicht entschließen konnte, gleich anderen, die das Meiden der Welt für das Mittel hielten, einerseits Ruhe zu finden, anderseits der immer weiter um sich greifenden Ansteckung in eigener Person zu entgehen, die öffentliche Thätigkeit aufzugeben, lag der Grund für ihn darin, daß er diesen Weg nicht für geeignet hielt, eine Änderung der Verhältnisse herbeizuführen. Nicht müssiges Legen der Hände in den Schoß, sondern dienstbeflissene Thätigkeit konnte nach seinem Dafürhalten der fortschreitenden Verderbnis nicht nur steuern, sondern das Volk der bereits eingerissenen Verderbnis auch wieder entreißen und zur früheren Stufe erheben. Confucius schwebte nämlich vor den Augen, als Gegensatz zu der trostlosen Gegenwart, Chinas glücklicher Zustand unter den drei ersten Kaisern, sowie den Begründern der drei ersten Dynastien, mit deren Einrichtungen, Grundsätzen, Sitten und Bräuchen, wie die heiligen Bücher der Chinesen von ihnen die Kunde bewahrt hatten. Daher verlegte sich Confucius, der nach L. J. II. 16 ausdrücklich erklärte, daß: (der Meister sprach): „Sich auf fremde Lehrgrundsätze zu verstürzen, nur schädlich ist," seiner eigenen Anschauung der Verhältnisse folgend, auf das gründlichste Studium des chinesischen Altertums, dessen sämtliche Denkmäler er mit der größten Sorgfalt und Pietät nicht nur aufsuchte und selbst studierte, sie für seinen Zweck dienstbar zu machen, sondern deren fleißiges Studium auch anderen auf's wärmste anempfahl, und so in Wort und That um ihre Verbreitung bemüht war und ihnen Geltung im chinesischen Leben verschaffte. Hiermit hängt die Wichtigkeit zusammen, welche Confucius den alten Denkmälern der chinesischen Literatur, in denen die Nachrichten von dem glorreichen Altertume der Chinesen niedergelegt waren, beilegte, das Lob, welches er ihnen bei jeder vorkommenden Gelegenheit spendete und die Sorgfalt, die er den Büchern angedeihen ließ, auf welche er sich wiederholt berief und denen er

seine Principien der Staatsweisheit entnahm; es waren dies namentlich Ši-king (das Buch der Lieder), Šu-king (das Urkundenbuch), Li-ki (Buch der Bräuche und Ceremonien), Yok-ki (Buch der Musik) und Yik-king (Buch der Verwandlungen). Hielt er ja die Bildung auf Grundlage dieser literarischen Denkmäler für unerläßliche Vorbedingung aller Thätigkeit im öffentlichen Leben, ohne welche es eigentlich niemand wagen sollte, öffentlich aufzutreten. Ausdrücklich machte dies Confucius seinem Schüler Tsï-lu zum Vorwurfe, als letzterer, selbst im Dienste der Familie Ki in Lu, einen andern Schüler des Confucius, Tsï-kao, noch ehe dieser studiert hatte, zum Statthalter der rebellischen Stadt Pe machte, indem er ihn für geeignet hielt, in dieser unruhigen Stadt Ruhe aufrecht zu erhalten. Die Nachricht davon lesen wir L. J. XI. 24: „Tsï-lu schickte Tsï-kao als Verwalter nach (wörtlich: von) Pe (Mandschu: Mi); der Meister sprach: Du schädigst des betreffenden (d. h. um den es sich in diesem Falle handelt) Mannes Sohn (aber auch: diesen Menschensohn, indem du ihn hinderst, sich vorher auszubilden). Tsï-lu sprach: Es sind Volk und Leute (Beamte) da; es sind Altäre der Geister von Land und Getreide da; warum muß man Bücher gelesen haben, um erst dann gelehrt (weise) zu sein (d. h. für einen solchen gehalten zu werden)? [1]) Der Meister sprach: Eben deswegen hasse ich dieses (solches) Geschwätz (auch: Schwätzer)."

Daher lesen wir auch L. J. VII. 17: „Wovon der Meister oft (Mandschu: kemuni = fortwährend) sprach, waren Ši (Liederbuch) Šu (Urkundenbuch) sowie das Festhalten am Li (an Bräuchen und Ceremonien oder dem Buch über dieselben; Mandschu: tuwakiyara dorolon: Aufrechterhalten von Sitten und Gebräuchen): von allen (all dem) sprach er oft." L. J. VIII. 8. erfahren wir dann das Nähere von der Bedeutung, die Confucius selbst diesen Büchern (mit Ausnahme von Šu-king, von dem wir etwas näheres aus Confucius' Gesprächen nicht erfahren [2]), beilegte: „Der

[1]) D. h.: Kann er es denn nicht auch ohne Bücher, durch Erfahrung lernen, das Volk zu verwalten, wenn sonst alle Bedingungen vorhanden sind, wenn er sowohl über das Volk als über Beamte verfügt, und auch für die religiösen Verrichtungen alles vorbereitet ist und er nur seinen Pflichten zu den Geistern zu entsprechen hat?

[2]) Doch kann sein Čün-tshieu gewissermaßen als eine Fortsetzung des Šu-king angesehen werden. (S. 3.) Übrigens beweist seine ganze Lehre, daß auch ihm „historia vitae magistra" war.



Meister sprach: Wir werden erhoben durch Ši (das Si-king oder allgemein: durch die Gedichte, Poesie), stehen fest (werden befestigt) durch Li (das Buch Li-ki oder allgemein durch die Bräuche und Ceremonien), sind (werden) vollendet durch Yok (das Buch von der Musik, Yok-ki, oder allgemein durch die Musik)." Damit stimmt auch L. J. XVI. 13 überein, wo Confucius die Wichtigkeit des Studiums von Li und Ši seinem Sohne Pekiü gegenüber nachdrücklich betont: Čhin-khang (= Tsï-čhin, ein geringerer Schüler des Confucius) fragte bei (dessen Sohne) Pek-iü und sprach: Hat der Herr (= hast du) auch etwas anderes (verschiedenes von seinem Vater) gehört (als wir)? Er antwortete und sprach: Noch nicht, fürwahr! Als er einst allein stand und Li (= ich) in Eile über den Hof ging, sprach er: Hat er Ši (das Liederbuch) gelernt? Li antwortete und sprach: Noch nicht. Lernt er das Si nicht, so hat er nichts, worüber er sprechen könnte (d. h. keinen Stoff zum Gespräche). Li zog sich zurück und lernte Ši. An einem andern Tage, als er (Confucius) wieder allein stand und Li in Eile über den Hof ging, sprach er: Hat er das Li (das Buch der Bräuche und Ceremonien) gelernt? (Li) antwortete und sprach: Noch nicht, fürwahr. Lernt er das Li nicht, so hat er nichts, wodurch er feststehen könnte (= keine feste Grundlage). Li zog sich zurück und lernte Li (das Buch der Bräuche und Ceremonien). Ich habe diese zwei (Sachen) gehört. Čhin-khang zog sich zurück (= ging weg) und sprach erfreut: Ich fragte nach einem und habe dreierlei erreicht (zu hören bekommen): ich von Ši und hörte von Li, hörte aber auch, daß der Edle (Weise) seinen Sohn von sich fern hält (ihn mit Zurückhaltung behandelt)."

Ganz besonderes Gewicht scheint jedoch Confucius auf das Studium des Liederbuches gelegt zu haben, im Ganzen wie auf einzelne Teile desselben. Wir erfahren dies aus L. J. XVII. 9: „Der Meister sprach," heißt es hier: „Kleine Kinder (= Schüler), warum lernt (studiert) ihr nicht dieses Ši? Durch Ši kann man erhoben werden (= sich erheben), kann man Einsicht bekommen, (aber auch: Betrachtungen anstellen; Mandschu: cincilambi = untersuchen), kann man gesellschaftlich sein (d. h. durch sein Studium lernt man, wie man in der Gesellschaft, und zwar in Harmonie mit den Übrigen leben kann), kann man Unwillen zeigen, in der Nähe (= zu Hause) dem Vater dienen, in der Ferne

(d. h. außerhalb des Hauses) dem Fürsten dienen. Vieles erfahren wir von der Vögel und Vierfüßler (šeu: wilder Tiere), Gräser und Bäume Namen," dies alles aus dem mannigfaltigen Inhalt des Liederbuches mit seinen Schilderungen der Natur, des Guten und des Bösen, seinem Tadel und Lob, Ernst und Scherz, Mitleid und Sehnsucht u. s. w. Denn trotz der Mannigfaltigkeit des Inhaltes charakterisirt Confucius das ganze Liederbuch (freilich in seiner uns erhaltenen Recension) anderswo (L. J. II. 2) mit den Worten: „(Der Meister sprach:) Des Liederbuches drei Hunderte (d. h. drei Hundert Gedichte, Mandschu: fujelen Abschnitte; drei Hundert ist hier runde Zahl für die 312 Gedichte der Confucius'schen Recension des Ši-king, von denen jedoch sechs verloren gegangen sind) faßt man mit einem Worte zusammen; dies heißt: Die Gedanken sind nicht schlecht (verdorben)."

Konnte somit das ganze Buch mit Nutzen benützt werden, so gab es doch einzelne Teile in demselben, auf die Confucius ganz besonders aufmerksam machen zu müssen glaubte. So z. B. das 1. und 2. Buch des ersten Teiles des Ši-king, auf welche sich L. J. XVII. 10 bezieht: „Der Meister redete (seinen Sohn) Pek-iü an und sprach: Hast du Čeu-nâm[1]) (das 1. Buch des I. Teiles des Ši-king) und Šao-nâm (das 2. Buch desselben) durchgemacht? Mit einem Manne (Menschen), der Čeu-nâm und Šao-nâm nicht durchmacht (durchgemacht hat, wörtlich: als Mensch nicht . . . durchmachen), verhält es sich denn mit ihm nicht, wie wenn er, sein Gesicht gegen die Wand gerichtet stünde?" (d. h. er sieht weder etwas, noch kann er vorwärts). Man hielt nämlich von ihnen, daß sie wichtige Lehren von persönlicher Tugend sowie der Hausführung enthalten. L. J. III. 20 charakterisirt Confucius das erste Lied des erwähnten I. Buches, betitelt Kuan-tsü: „Der Meister sprach: Kuan-tsü ist lustig, dabei

[1]) Čeu-nâm d. h. der Süden von Čeu, war der ursprüngliche Sitz der Familie Čeu, bevor sie den Thron bestieg; Šao bildete den westlichen Teil von Čeu und grenzte an Čeu-nam an Hier handelt es sich um die Lieder des Ši-king, die aus diesen Gebieten stammten. Das erste Gedicht des Čeu-nam bezieht sich auf die Vermählung des Wen-wang mit Thai-ssï; es feiert die Tugend der Braut und schildert ihren Empfang in Wen-wangs Palaste. Der Titel Kuan-tsü ist den Worten des Anfangsverses entlehnt. Die in L. J. III. 20 erwähnte Trauer desselben bezieht sich auf Wen-wangs Sehnsucht nach seiner Braut und seine Unruhe.



nicht ausgelassen; ist traurig, doch verletzt es nicht (d. h. die Trauer ist nicht übermäßig)."

Über die Musik urteilt der Chinese in einer Weise, die wir von unserem Standpunkte aus als sehr befremdend bezeichnen können. Auch dem Chinesen dient wohl die Musik als Unterhaltung, ihre Hauptbedeutung jedoch ist rein ethischer Natur. Die Sage erzählt, daß der mythische Kaiser Hoang-ti im III. vorchristlichen Jahrtausend, als er sich des Reiches bemächtigt hatte, dasselbe äußerlich durch Gesetze sowie rege Unterstützung alles Guten ordnete, gleichzeitig jedoch auch dem weisen Ling-lun den Auftrag gab, zum Behufe der innneren Regelung des Reiches, die Musik zu ordnen. Dies blieb denn auch in China für alle späteren Zeiten maßgebend. Gesetze, Bräuche und Ceremonien hatten die Aufgabe, das Äußere der chinesischen Gesellschaft zu regeln, indes die Musik berufen war, ihr Inneres in Harmonie und Ruhe zu erhalten. War ja die Musik dem Chinesen das Symbol jener Harmonie, welche in der Welt überhaupt, in ihren einzelnen Verhältnissen insbesondere, herrschen soll. Daher erklärt sich auch die Bedeutung, welche sowohl Moralisten als Gesetzgeber in China der Musik im Leben jedes einzelnen Individuums, sowie bei der Verwaltung, der Familie wie des ganzen Reiches, beilegten. Aus der jeweiligen Natur der Musik in diesem oder jenem Gebiete schlossen chinesische Weise auf den Zustand, sowohl der Bevölkerung als der Regierung. Die Erfinder musikalischer Instrumente in China sollen dieselben erfunden haben, zunächst ihr eigenes Herz, in zweiter Reihe das Herz ihrer Mitmenschen in Ordnung zu bringen. Von einzelnen Instrumenten wurde behauptet, daß derjenige, der sie gut handhaben wolle, zunächst seine Leidenschaften beherrschen und die Liebe zur Tugend in sein Herz einschreiben müsse.

China hat auch seinen Orfeus, und zwar tausend Jahre vor dem griechischen. „Lasse ich die klingenden Steine meines Khing ertönen," sagt dieser Chinese, „so versammeln sich Tiere um mich und zittern vor Freude." Ein hölzernes altchinesisches Musikinstrument in Form eines ruhenden Tigers war dem Chinesen wohl ein Symbol dieser mächtigen Einwirkung der Musik auf die Tierwelt.

Nach chinesischer Anschauung wurden durch Musik sogar himmlische Geister auf die Erde herbeigelockt und die Geister der

Verstorbenen angezogen u. ä. Mit einem Worte wurde die Musik bei den Chinesen, als die Tiefen des Herzens und der Vernunft gleichzeitig umfassend, für eine Wissenschaft der Wissenschaften erklärt, aus welcher alle übrigen Wissenschaften entweder geradezu entstehen, sich mit ihr berühren oder wenigstens aus ihr erklärt werden können. In dieser großen Bedeutung der Musik für die Chinesen findet es leicht seine Erklärung, wenn wir erfahren, daß die Musik, wie noch jetzt, mit zu denjenigen Gebieten gehörte, worin eine Änderung einzuführen nur der Kaiser allein befugt war, der freilich auch allein für etwaige Folgen dieser Änderung verantwortlich war. Erwähnt sei noch, daß nach der Ansicht der Chinesen die ganze Natur zur Vervollkommnung der Musik beitragen sollte; in der That wurden auch alle Stoffe, die die Natur bot, zur Anfertigung von Musikinstrumenten verwendet (Bambus, Holz, gebrannter Thon, Stein, Erz, Seide, Kürbiss sowie Tierfelle). —

Auch Confucius teilte diese Ansicht der Chinesen von der Musik und, selbst ein Liebhaber von Musik, ließ er keine Gelegenheit unbenutzt, sich mit den Grundsätzen der chinesischen Musik vertraut zu machen. Auch hier war es namentlich die altchinesische Musik, deren Studium er eifrig nachging, wo er nur eine Spur derselben entdecken konnte.

Sein Urteil über die altchinesische Musik, im Vergleich mit der zeitgenössischen Musik, enthält L. J. XI. 1. Er charakterisirt sie wohl als „unausgebildet", roh, gegenüber der kunstvollen modernen Musik, nichtsdestoweniger entscheidet er sich für dieselbe: „Der Meister sprach: Diejenigen, welche früher in das Ceremoniell und die Musik eindrangen, waren wilde (rohe, ungebildete) Leute (Manschu: sembi, werden ... genannt, für ... gehalten); die später in das Ceremoniell und die Musik eindrangen, waren edel (Mandschu wieder: werden edel genannt, für edel gehalten). Wenn ich davon Gebrauch machen sollte (oder soll), dann folge ich denen, die früher eingedrungen sind," d. h. den Alten. Seine Reform der Musik in Wei, von welcher L. J. IX. 14 die Rede ist und die schon auf S. 17 Anm. erwähnt wurde, bestand eben nur darin, daß er die „alte Ordnung herstellte", wie es ausdrücklich betont wird. Welchen Eindruck die alte Musik auf Confucius machte, erfahren wir aus der auf S. 24 mitgeteilten Stelle des L. J. VII. 13, nach welcher Confucius, durch die Musik Ša o bezaubert, volle drei Monate hin-

durch „den Geschmack des Fleisches nicht erkannte“ d. h. keine Lust nach dem Fleische verspürte. Er selbst bekennt, daß er so etwas von der Musik nicht für möglich gehalten hätte. Von der Wirkung der Musik im allgemeinen spricht die S. 92 mitgeteilte Stelle L. J. VIII. 8. Nach ihr kommt der Musik in der Ausbildung des Menschen die Vollendung derselben zu. Wie diese Wirkung bereits äußerlich zu Tage trat und sofort erkennbar wurde, erfahren wir aus verschiedenen Anekdoten aus dem Leben des Confucius. (Vgl. z. B. S. 24). In der Lebensdarstellung des Confucius wird er wiederholt als Musik treibend geschildert, ein Umstand, der für seine eigene Vorliebe für die Musik deutlich spricht. In seinen Aussprüchen finden wir verschiedene Arten von Musik charakterisirt, ein Beweis seiner Bewandertheit darin. Auch von hervorragenden Musikmeistern spricht er wiederholt, z. B. L. J. VIII. 15 vom Musikmeister Cik und seiner Aufführung des erwähnten Liedes Kuan-tsü: „Der Meister sprach: „Wenn der Musikmeister Čik anfing (d. h. das Dirigiren übernahm), des Kuan-tsü Refrain (auch Schluß), wie mächtig strömte er! der füllte die Ohren!“ [1]) Erwähnt sei noch, daß Confucius das Liederbuch (Ši-king) für die Musik zurecht gemacht haben soll.[2])

Was schließlich das Buch der Wandlungen (Yik-king) anlangt, so erfahren wir aus L. J. VII. 16, daß „der Meister sprach: Gäbe man mir recht viele [3]) Jahre zu, ich nähme fünfzig (davon) und würde das Yik (king) studiren und könnte wohl so ohne große Fehler sein.“ Wie viel Zeit und Studium er dem Buche wirklich gewidmet haben muß, beweisen die auf S. 45 erwähnten drei Commentare dieses Buches.

Aus diesen Büchern also, nicht minder aus den übrigen Überresten der alten Zeit, die sich vereinzelt hie und da erhalten

---

[1]) Legge a. a. O. 213 übersetzt: When the music-master Chih first entered on his office, the finish of the Kwan Tsü was magnificent. Wir halten unsere Übersetzung für mehr entsprechend. Nach Legge bestand ein Musikprogramm aus vier Abteilungen, die, nach anderen Analogien zu schließen, wahrscheinlich von verschiedenen Musikmeistern dirigirt wurden. Diese Abwechslung der Dirigenten dürfte hier durch „Anfangen“ bezeichnet sein. Die mit Kuan-tsü beginnende Abteilung war die vierte.

[2]) Legge Chinese classics IV. 1. 1.

[3]) Legge a. a. O. 200 übersetzt: If some years were added to my life. Der Charakter su, der sonst einige bedeutet, dürfte hier jedoch besser in der veränderten Aussprache šuk mit der Bedeutung frequent, numerous zu lesen sein.



hatten, schöpfte Confucius seine Kenntniß des altchinesischen Altertums, die er zur Wiederherstellung der alten Ordnung und Abstellung der Mißbräuche seiner Zeit verwenden wollte. In seinem Innern nämlich von ihrer Vortrefflichkeit fest überzeugt, wie wir aus seinen verschiedenen Aussprüchen schliessen dürfen, hielt er die alte Zeit für ein Ideal, dem nachstrebend die Chinesen seiner Zeit aus ihrem Verfalle sicher sich erheben könnten. Daher strebte auch er selbst nur ihr nach, machte ihre Wiederbelebung sich zur Lebensaufgabe und führte ihre schönen Grundsätze den Chinesen vor die Augen und zu Gemüte, selben auch im Leben Eingang verschaffend. In diesem Sinne sagt er auch selbst von sich und seiner Thätigkeit L. J. VII. 1: „Der Meister sprach: Ich überliefere (altes) und mache nichts (neues); mit Vertrauen (auf dasselbe) liebe ich das Alte und wage (darin) meinem alten Pheng ähnlich zu sein (mich mit ihm zu vergleichen)", einer des nähern nicht bekannten Person, vielleicht einem seiner Lehrer, es sei denn daß er wirklich seinen Unterricht genoß, oder aber ihn (eine hervorragende Persönlichkeit des Altertums) zu seinem Muster nahm. (Vgl. übrigens Legge a. a. O. 195 Anmerkung.) Und ähnlich urteilten auch Andere über ihn, z. B. sein älterer Zeitgenosse Lao-tsï (siehe S. 20).

Dem Confucius selbst war allerdings das ganze chinesische Altertum gleich lieb und gleich lehrreich und so erfahren wir auch, daß er dem gesamten Altertume seine Lehren und seine Belehrung entnahm. Wir lesen so z. B. Č. Y. XXX. 1: „Čung-ni (Confucius) machte zur Grundlage [1]) (Mandschu: da arafi) und überlieferte (so) den Yao und Šün (d. h. ihre Grundsätze); machte zur Norm und entfaltete den Wen-(wang) und Wu-(wang) (ihre Einrichtungen); nach oben befolgte er des Himmels Zeit, nach unten ahmte er Wasser und Erde nach," als Ausdruck für Confucius' Allseitigkeit, mit welcher er die Eigenschaften nicht nur der alten Musterkaiser, sondern sogar des Himmels und der Erde in seiner Person vereinigte. Anderswo erfahren wir dasselbe hinsichtlich der zwei ersten chinesischen Dynastien Hia und Yin (die Kaiser Yao und Šün gehören den ersten Anfängen der chinesischen Geschichte). Hauptsächlich war jedoch sein Augenmerk

[1]) Legge a. a. O. 427 übersetzt: Chung-nî handed down the doctrines of Yâo and Shun, as if they had been his ancestors.

auf die dritte Dynastie gerichtet, unter welcher er selbst lebte, wenn auch schon in der Zeit ihres Verfalles, nämlich die Dynastie der Čeu. Aus L. J. II. 23 erfahren wir wohl, daß Confucius im ganzen an eine Unwandelbarkeit der sittlichen und gesellschaftlichen Grundlage des chinesischen Reiches glaubte, wenigstens in ihren Hauptprincipien. Zu diesen wurde wohl mit der Zeit manches hinzugefügt und einzelnes auch wieder weggelassen, die Grundlage blieb jedoch immer dieselbe, so daß es nicht schwer war, etwaige spätere Zusätze als solche von dem Hauptstocke zu unterscheiden und aus ihnen zum Teile sogar auch auf die zukünftige Gestalt derselben zu schließen. Die Stelle lautet: „(Der Schüler) Tsï-čang fragte nach zehn Generationen, ob man sie denn thatsächlich wissen (erkennen) könne (d. h. ob man wissen könne, wie zehn aufeinander folgende Generationen beschaffen sein werden)? Der Meister sprach: (Die zweite Dynastie) Yin stützte sich (fußte) auf (der ersten Dynastie) Hia Gebräuche; was sie wegnahm oder hinzufügte, kann man in der That wissen. (Die dritte Dynastie) Čeu stützte sich auf der (zweiten Dynastie) Yin Gebräuche; was sie wegnahm oder hinzufügte, kann man in der That wissen; (und so) kann (auch diejenige) von ihnen, welche etwa auf Čeu folgen wird (oder: wenn etwa eine auf die Dynastie Čeu folgen wird, Mandschu: aika Jeo gurun be sirarangge bici) und wären es auch hundert Generationen, sicher gewußt (erkannt) werden.“ Dennoch war es der Wunsch des Confucius, im Interesse derjenigen, für welche er von diesen alten Lehren Gebrauch machen wollte, eine sichere Grundlage zu haben. Denn Č. Y. XXIX. 2 heißt es ausdrücklich: „Das Obere, wenn es auch gut ist, ist nicht bezeugt (beglaubigt); ist es (jedoch) nicht bezeugt (beglaubigt), so findet es keinen Glauben; findet es (aber) keinen Glauben, so befolgt das Volk es nicht.“

Und Confucius bemerkt wiederholt, daß die Spuren der alten Dynastien Hia und Yin zur Aufklärung ihrer Regierungsform nicht hinreichen, z. B. L. J. III. 9: „Der Meister sprach: (Der Dynastie) Hia Gebräuche — ich bin im stande von ihnen zu sprechen: (doch das kleine Reich) Ki (im jetzigen Honan, Departement Khai-fung, woselbst diese Gebräuche durch die Nachkommen der Dynastie fortgesetzt wurden) ist gewiß nicht hinreichend, sie zu bezeugen (= ist kein hinreichendes Zeugnis für sie). Der Dynastie) Yin Gebräuche — ich bin im stande von ihnen zu

sprechen; doch Sung (wo sich die Gebräuche dieser Dynastie erhalten hatten, ebenfalls in Honan) ist gewiß nicht hinreichend, sie zu bezeugen. Der Schriften und weisen Männer Nichthinreichen (Mandschu: bithe ferkingge akô-i turgun kai = darum, daß Bücher und weise Männer nicht vorhanden waren) ist der thatsächliche Grund davon. Würden diese hinreichen (Mandschu: bici = wären sie vorhanden), dann wäre ich wohl im stande, sie zeugen zu lassen (d. h. mich ihres Zeugnisses zu bedienen). [1])

Anders stand es um Čeu, wie wir aus L. J. XIX. 22 erfahren: „Kung-sün-čhao aus Wei (eine näher nicht bekannte Person) fragte bei (dem Schüler) Tsï-kung an und sprach: Wie (Mandschu: wede = bei wem) hat Čung-ni (= Confucius) gelernt? Tsï-kung sprach: Wen-(wang)'s und Wu-(wang)'s Weg (System, Regierungsgrundsätze) ist noch nicht auf den Boden herniedergefallen (d. h. sind noch nicht zu Grunde gegangen, Mandschu: burubume wajire unde = verschwindend, haben noch nicht aufgehört = sind noch nicht verschwunden), er besteht unter den Menschen fort; die Weisen kennen das Große davon (Mandschu: ejehebi = haben dem Gedächtnisse eingeprägt), die nicht Weisen kennen das Kleine davon; es giebt niemanden, der nicht Wen und Wu's Weg (Grundsätze) besitzen würde. Wie sollte (also) der Meister ihn nicht gelernt haben? und weiter (wörtlich: auch) warum (wozu) hätte er einen bestimmten (Mandschu: toktoho) Lehrer haben sollen (müssen)? [2])

---

[1]) Fast dasselbe lesen wir Č. Y. XXVIII. 5. „Der Meiser sprach: Ich spreche von Hia's Gebräuchen (oder nach der Mandschu-Übersetzung: gisureki seci = wenn ich sagte: ich wünschte zu sprechen) — Ki ist gewiß nicht hinreichend, sie zu bezeugen (= ist kein hinreichendes Zeugnis für sie); ich lerne Yin's Gebräuche (Mandschu-Übersetzung wieder: taciki seci = wenn ich sagte: ich wünschte zu lernen) — es ist (Mandschu: teile = nur) Sung, wo sie fortbestehen. Ich lerne Čeu's Gebräuche (Mandschu abermals: taciki = wünschte ich zu lernen) — jetzt übt man sie (Mandschu: te baitalara be dahame bi = das jetzt Gebrauchte befolgte ich); ich folge Čeu."

[2]) Vgl. dazu L. J. I. 10: Tsï-khin (ein Schüler des Confucius) fragte bei Tsï-kung an und sprach: Kommt der Meister in dies (oder jenes) Land, sicher hört (= erfährt er) dessen Regierungsweise. Sucht er sie (d. h. fragt er selbst darnach) oder teilt man sie ihm (ohne sein Fragen) mit? Tsï-kung sprach: Der Meister ist milde, gütig, ehrerbietig, mäßig und demütig; damit erreicht er es. Des Meisters Suchen (Forschen) darnach (d. h. die Art und Weise, wie der Meister sich erkundigt), ist es wohl nicht verschieden von der übrigen Leute Art, darnach zu forschen?"

Mit Rücksicht darauf also, daß die Regierungsgrundsätze der Dynastie Čeu noch zu seiner Zeit fortbestanden und wenigstens dem Namen nach in der Regierungspraxis ihre Anwendung fanden, sowie mit weiterer Berücksichtigung des Umstandes, daß diese dritte Dynastie als letzte in die Regierungsweise der beiden vorhergehenden Einsicht hatte und somit selbst vollkommener als sie sein konnte, entschloß sich Confucius für die Grundsätze der Dynastie Čeu, wie es L. J. III. 14 heißt: „Der Meister sprach: Da (die Dynastie) Čeu auf zwei (vorhergehende) Dynastien blickte, wie glänzend war ihre Ausstattung (Einrichtung, wörtlich: Ausschmückung, Mandschu: eldepi eldepi šu ohobi = sehr glänzend war sie ausgeschmückt). Ich folge Čeu."

Auf das Studium des Altertums verlegte sich Confucius mit allen Kräften, da er die gründliche Kenntnis desselben für die erste Bedingung einer erfolgreichen Thätigkeit hielt.

Wir lesen so L. J. VII. 27: „Der Meister sprach: Vielleicht giebt es solche, welche nichts wissen, dennoch handeln (wörtlich: es, etwas machen). Ich bin sicher nicht so! Ich höre Vieles, wähle davon dasjenige aus, was gut ist, und befolge es; ich sehe Vieles und merke mir es (behalte es im Gedächtnisse); das ist dem Wissen am nächsten fürwahr!" L. J. VII. 19 heißt es: „Der Meister sprach: Ich bin nicht einer, der bei seiner Geburt (Mandschu: banitai = von der Natur) wissend gewesen wäre; ich bin fürwahr einer, der das Alte liebt und es mit Anstrengung sucht." Und L. J. VII. 32 erklärt der sonst so bescheidene Confucius von sich: „Der Meister sprach: Was literarische Ausbildung anlangt, so giebt es nichts, worin ich nicht wie andere Menschen wäre (d. h. mich mit Jedermann messen könnte); in eigener Person jedoch als Edelmann (kiün-tsï) zu handeln (mich aufzuführen) das habe ich noch nicht erreicht." L. J. V. 27 sagt schließlich Confucius: „(Der Meister sprach): In einem Weiler von zehn Häusern giebt es unbedingt solche, die aufrichtig (ehrlich) und treu sind wie Khieu (Confucius), doch gewiss giebt es keine Liebe zum Lernen wie die des Khieu (= doch giebt es niemanden, der so lieben würde, zu lernen, wie ich)." [1])

---

[1]) Wenn Confucius dagegen L. J. IX. 7 sein vieles Wissen in Abrede stellt, so ist dies nur ein Ausdruck für seine Bescheidenheit, der wir auch sonst begegnen. Die betreffende Stelle lautet: „Der Meister sprach: Habe ich denn Wissen? es ist kein Wissen fürwahr! Gesetzt, daß ein gemeiner



Nebst der Vergangenheit suchte Confucius auch die Gegenwart kennen zu lernen, selbst in ihrem Verfalle. In dieser Hinsicht sagt er L. J. I. 16: „Der Meister sprach: Ich bin nicht betrübt, daß die Menschen mich nicht kennen, ich bin betrübt, die Menschen nicht zu kennen.“ Daß sein Streben auch hier eifrig war, beweisen nicht nur seine Normen für die Erkenntnis der Menschen, die er gelegentlich aufgestellt, z. B. L. J. II. 10 u. a., sondern auch die öftere Charakteristik seiner Zeitgenossen und ihrer Verhältnisse, der mehrere seiner Aussprüche gewidmet sind und die wir zum Teil auf S. 87 ff. bereits mitgeteilt haben.

Auf diese Weise mit einer gründlichen Kenntnis der chinesischen Verhältnisse, der Vergangenheit wie der Gegenwart, ausgerüstet, glaubte sich Confucius befähigt, als Lehrer unter seinem Volke aufzutreten, wie er selbst L. J. II. 11 sagt: „Der Meister

---

(unwissender) Mann bei mir anfragen würde und wenn es (seine Frage) auch noch so leer (dumm) wäre, ich klopfe an seine (des Wissens) beide Enden und bin erschöpft (fertig).“ Legge übersetzt a. a. O. 219 den letzten Satz, indem er das Pronomen auf die gestellte Frage bezieht: But if a mean person, who (also auf die Person bezogen) appears quite emptylike, askanything of me I set it forth from one end to the other, and exhaust it (nämlich die Frage). Legge's Übersetzung entspricht hier auch die Mandschu-Übersetzung dieser Stelle: (bi tere juwe ujen be [ist ujan be zu lesen] sibkihai akômbumbi): ich entledige mich der Aufgabe, nachdem ich deren zwei Enden untersucht hatte. Der Sinn wäre hier: Mein Wissen ist zwar nicht groß, aber ich widme Allem, selbst dem kleinlichsten, meine ganze Aufmerksamkeit. Anders urteilten freilich Confucius' Zeitgenossen über ihn. Wir erfahren nämlich aus L. J. XIII. 4, daß sie von seiner Allseitigkeit derart überzeugt waren, daß sie sogar Landwirtschaft und Gärtnerei von ihm lernen wollten. Auch einzelne seiner Schüler dürften nicht anders geurteilt haben, wie wir aus L. J. XV. 2 entnehmen, wo sich Confucius gegen die von seiner Vielseitigkeit herrschende Ansicht geradezu verwahrt. Wir lesen hier: „Der Meister sprach: Tshi (der Name des Schülers Tsī-kung), hältst du etwa von mir, daß ich einer bin, der Vielerlei gelernt und es im Gedächtnisse bewahrt hat? (Tsī-kung) antwortete und sprach: Ja wohl. Ist dem nicht so? (Der Meister) sprach: Gewiß ist dem nicht so! ich verbinde es durch Einheit.“ (So verschiedenartig auch mein Wissen scheint, dennoch strebt all mein Wissen nur einem Ziele zu.) Vgl. L. J. IV. 15, dagegen L. J. IX. 6. Damit hängt wohl auch L. J. VII. 23 zusammen, aus dem wir erfahren, daß Confucius, wahrscheinlich eben deswegen, von seinen Schülern der Vorwurf gemacht wurde, daß er nicht all sein Wissen seinen Schülern mitteile: „Der Meister sprach: Zwei, drei Kinder (= Schüler)! Haltet ihr mich etwa für einen Geheimhalter (glaubt ihr denn etwa, daß ich vor euch etwas verheimliche)? Ich verheimliche Nichts vor euch; ich bin nicht derjenige, der etwas thäte, ohne es den zwei, drei Kindern (= seinen Schülern) mitzuteilen. So ist Khieu (= so bin ich) fürwahr!“

sprach: Macht man mit dem Alten sich bekannt und kennt das Neue, so kann man wohl als Lehrer verwendet werden." [1])

Seither blieb das Lernen einerseits, das Belehren Anderer andererseits seine ständige Lebensaufgabe, der er alles Übrige unterordnete; so zwar, daß es ihm förmlich übel genommen wurde von Leuten, welche in ihrer Unwissenheit seine Lehrthätigkeit unterschätzten.

L. J. IX. 2 lesen wir darüber: „Ein Mann (= Jemand) aus der Gemeinde Tat-hiang sprach: Wahrlich groß ist der Khung-tsï, (doch) bei (seiner) umfassenden Gelehrsamkeit hat er nichts, wodurch er seinen Namen vollenden (= berühmt machen) würde. Als der Meister dies (oder davon) hörte, sprach er zu (seiner) Thüre Jungen (= seinen Schülern) und sagte: Was ergreife ich (was soll ich also ergreifen)? Ergreife ich das Wagenlenken? (oder) ergreife ich das Bogenschießen? Ich ergreife wohl das Wagenlenken (Mandschu: jafašaki = ich wünschte zu ergreifen)." Solche Urteile hinderten jedoch Confucius nicht, die einmal betretene Bahn fortzusetzen, sie blieb vielmehr sein einziger Stolz, wie er es L. J. VII. 33 ausdrücklich betont: „(Der Meister sprach): Was den Heiligen und den Pflichttreuen anlangt, wie sollte ich wagen (etwas solches für mich zu beanspruchen)? Aber daß ich es thue (daran arbeite), ohne überdrüssig zu sein, und daß ich die Menschen belehre, ohne zu ermüden, kann noch (wörtlich: nur das, von mir) gesagt werden und wohl genug. (Der Schüler) Kung-si-hia sprach: Eben dies ist nur, was die Jungen (= deine Schüler) zu lernen nicht vermögen." Demgegenüber muß es abermals nur aus Bescheidenheit des Confucius erklärt werden, wenn er L. J. VII. 2 ruft: „(Der Meister sprach): Stillschweigend (Mandschu: dolori = im Innern) sich dessen erinnern (d. h. sein Wissen in Erinnerung auffrischen), im Lernen nicht überdrüssig sein, die Menschen belehrend nicht ermüden: was davon ist denn in mir vorhanden?"

In seiner Arbeit stärkte Confucius der Gedanke einer höheren Sendung durch den Himmel, der Confucius berufen hat, die alte Überlieferung zu Gunsten sowie zur Aufmunterung der späteren Generationen aufzubewahren und selbst ihr Herold zu sein,

---

[1]) Andern Sinn legt Legge a. a. O. 149 in diese Worte, wenn er übersetzt: If a man keeps cherishing his old knowledge, so as continually to be acquiring new, he may be a teacher of others.

wie Confucius seiner Überzeugung davon wiederholt, namentlich zur Zeit der Gefahr, Ausdruck gab (vgl. L. J. IX. 5 S. 39, L. J. VII. 22 S. 42, L. J. XIV. 38) und wie dies vereinzelt auch von Anderen erklärt wurde (L. J. III. 24 S. 36). Denn ohne den Himmel vermochte auch Confucius nichts.

Zum Vertrauen auf den Himmel gesellte sich jedoch bei ihm auch das Vertrauen auf die Lehren, die er verkündigen sollte. Denn auch von ihrer Trefflichkeit war er derart überzeugt, daß er nicht Bedenken trug, offen zu erklären, daß er, wenn nur irgend ein Herrscher seines Rates sich bedienen wollte, im stande wäre, bereits in Jahresfrist Manches zu leisten, in drei Jahren aber den Staat auf die Stufe der Vollkommenheit zu bringen [1]), wenn derselbe auch noch so verfallen sein sollte. Ausdrücklich sagt er dies L. J. VI. 22 von dem verfallenen Lu und dem in noch größeren Verfall geratenen Tshi (beide im jetzigen Šan-tung, erteres im Süden, letzteres im Norden): „(Der Meister sprach:) Tshi erreicht (Mandschu: adanaci ombi = kann erreichen) durch eine Wendung Lu, Lu erreicht (Mandschu abermals: adanaci ombi = kann erreichen) durch eine Wendung den (rechten) Weg,“ wiewohl er nach L. J. XIII. 7 von Lu's Regierung keineswegs günstig urteilte (S. 52). Dies war jedoch eben, was ihm nicht gelingen wollte, trotzdem sein späteres Leben nichts anderes war als eine stäte Wanderung von einem Hofe zum andern und ein unablässiges Anbieten seiner Reformgrundsätze. Ja selbst Rebellen war er, gegen seinen Grundsatz, die Unwürdigen zu meiden, entschlossen — aus Ehrgeiz, Erbitterung oder aber in der besten Absicht, auch hier seinen schönen Prinzipien Eingang zu verschaffen — seine Dienste zu widmen, auch ihrem Streben, falls es aufrichtig wäre, Erfolg verbürgend, andererseits sich selbst damit vertröstend, daß ihm, für seine Person, aus solcher Gemeinschaft kein Schaden erwachsen müsse. [2]) Trotz all dem blieb Confucius seine Lebenszeit hindurch „einer Wassermelone gleich, die man aufhängt, ohne sie zu essen,“ [3]) wie er dies wirklich befürchtete.

Zeitweilig verwendete man ihn wohl, seinen Lehren schenkte man jedoch nicht die Aufmerksamkeit, welche er gewünscht und

---

[1] L. J. XIII. 10 (S. 45).

[2]) L. J. XVII. 5. u. 7. s. S. 28 u. 45.

[3]) L. J. XVII. 7. S. 45.

sie vielleicht auch verdient hätten; so zog es denn Confucius immer wieder vor, fortzugehen als dort zu verweilen, wo man ihm selbst zwar alle mögliche Achtung erwies, auf seinen Rat aber nicht hören wollte. Er richtete sich hierin nach dem Grundsatze, den er nach L. J. XIV. 1. selbst aufstellte: „(Der Schüler) Hien (= Tsï-ssï) fragte nach der Schande (wörtlich: nach dem sich Schämen); der Meister sprach: Ist (befindet sich) das Land auf dem (richtigen) Wege, so habe man Einkünfte;[1]) wenn das Land ohne den (richtigen) Weg ist und man (doch) Einkünfte bezieht, das ist Schande." —

Auf der andern Seite schätzte Confucius seine Lehre einem schönen Edelsteine gleich, in einem Kästchen aufbewahrt, den wol Mancher an seiner Stelle, selbst unter dem Preise, verkauft hätte, dessen vollen Preis abzuwarten jedoch Confucius vorzog. Dahin lautete, wenigstens nach L. J. IX. 12 seine Antwort auf die versteckte Frage seines Schülers Tsï-kung, warum er so oft die ihm angebotenen Ämter ausschlage: „Tsï-kung sprach: Ich habe einen schönen Edelstein da; lege ich ihn in einem Kästchen nieder (oder: soll ich . . .) und hebe ihn auf, oder suche ich einen guten Preis (ein gutes Kaufgebot) und verkaufe ihn? Der Meister sprach: Wohlan! verkaufe ihn, wohlan! verkaufe ihn! Ich bin derjenige, der dessen (vollen) Preis abwartet."

Doch die Zeit verging dem Strome gleich, wie Confucius nach L. J. IX. 16 einmal sich äußerte: „Als der Meister (einmal) am Strome stand, sprach er: Das Dahinschwinden (der Zeit, des Lebens) ist wie dies hier (= gleicht dem Strome hier), es läßt nicht nach bei Tag und Nacht" — und der Preis kam dem wartenden Besitzer des Edelsteines nicht. Und Confucius, der bis zum letzten Augenblicke seines Lebens an der Möglichkeit einer Besserung der Menschheit nicht verzweifelte, im Gegenteil noch immer sich Hoffnung machte, daß es ihm gelingen werde, ein

[1]) Die Mandschu-Übersetzung ergänzt hier: damu fulun jetere = nur (dann) wird er (der Beamte) Gehalt essen, und im zweiten Satze: kemuni = wenn er immerfort, auch weiterhin, Gehalt essen würde." Legge übersetzt: When good government prevails in a State, to be thinking onlyof salary; and, when bad government prevails, to be thinking, in the same way, only of salary; this is shameful, mit der Erklärung in der Notiz (a. a. O. 275): It is shameful in an officer to be caring only about his emolument." Wir zweifeln sehr, daß dies der richtige Sinn ist. Vgl. übrigens im speziellen Teile 3. e. Einen Widerspruch mit L. J. VIII. 13. 3. können wir bei unserer Auffassung nicht entdecken. Vgl. auch L. J. IX. 1.



Land und einen Herrscher zu finden, der seiner Lehre Geltung zu verschaffen geneigt sein wird, mußte schließlich selbst bekennen, daß es ihm nicht gelungen ist, mit seiner Lehre durchzudringen. [1])

Die Chinesen glaubten, daß zur Zeit, wo ein weiser Herrscher den Thron besteigen soll und gute Verwaltung dem Lande bevorsteht, als deren Vorbote der chinesische Phoenix, der fabelhafte Vogel Fung, erscheine. Die Geschichte erzählt von seinem Erscheinen unter dem alten Kaiser Šün, in dessen Halle er sprang, und beim Regierungsantritte des Wen-wang, wo sein Gesang vom Berge Khi ertönte.

Eine andere Fabel erzählte, daß zur Zeit des mythischen Kaisers Fuk-hi (2852—2738 v. Chr.) aus dem Wasser des Flusses Meng-ho oder Hoang-ho ein Ungeheuer mit Pferdekörper und Drachenkopf trat, dessen Rücken eine mit Schriftzeichen versehene Tafel trug, auf Grund welcher (der Schriftcharaktere) der Kaiser Fuk-hi seine acht mystischen Diagramme und durch sie die Schrift erfunden haben soll. Auch seine Erscheinung verkündigte dem chinesischen Volke die Zeit des Glückes und der Ruhe.

Auch Confucius scheint eine ähnliche Erscheinung erwartet zu haben, jedoch umsonst, wie wir L. J. IX. 8 lesen: „Der Meister sprach: Der Fung-Vogel kam nicht, der Ho (oder allgemein: der Fluß) hat die Tafel nicht heraustreten lassen (Mandschu: biraci nirugan tucirakô oho = aus dem Flusse kam das Bild nicht heraus). Ach, mit mir ist es wohl aus! (Mandschu: bi nakara dabala = ich nur aufhören!)

Bei anderer Gelegenheit wünschte er, über seine Mißerfolge in China tief bekümmert und erbittert, lieber unter den „neun Barbaren", d. h. den neun Barbarenstämmen, die im Osten von China wohnten, zu sein, sich bei ihnen mehr Erfolg versprechend als in China selbst, nach L. J. IX. 13: „Der Meister wünschte unter den „neun Barbaren" zu wohnen (Mandschu-Übersetzung: teneki serede = als der Meister sprach: ich wollte mich niederlassen . . .); Jemand sprach: Sie sind roh, was ist mit ihnen (anzufangen)? Der Meister sprach: Wohnte ein Edler unter ihnen, wie wären sie (könnten sie sein) roh (Mandschu: ai albatu sere babi = von was für einer Rohheit, Wildheit kann hier die Rede sein)?" d. h. sie würden schon gesittet werden.

L. J. V. 6 schließlich möchte er gerne China überhaupt verlassen: „Der Meister sprach: Der (rechte) Weg den ich lehre)

[1]) L. J. VII. 5.

wird nicht begangen (auch: mit dem rechten Wege geht es nicht); ich besteige einen Floß und gehe in See; wer mir folgt, dürfte es nicht Yeu (= der Schüler Tsï-lu, der an Mut und Unerschrockenheit alle übrigen Schüler des Confucius weit übertraf) sein?“ [1])

So merkte Confucius sichtlich die Mißerfolge seiner edlen Bestrebungen, blieb jedoch, eigener Schuld sich unbewußt, ruhig und tröstete sich mit dem Gedanken, daß es so seine Bestimmung war, an der er nichts zu ändern vermag. Ausdrücklich sagt er in dieser Hinsicht L. J. IX. 21. „Der Meister sprach: Daß (das Korn) sprießt, jedoch nicht zur Blüte gelangt, kommt wohl vor; daß es zur Blüte gelangt und nicht Früchte trägt, kommt wohl vor, wie die Erfahrung lehrt (fu).“

Aus dem Gesagten erhellt zur Genüge, wie wir über Confucius zu urteilen haben. Er war ein treuer Sohn seines Volkes, ein Chinese, dem es beim Anblicke des überall herrschenden Verfalles wehmütig um's Herz wurde, und dessen einziger Wunsch dahin ging, auf Grundlage der bestehenden Verhältnisse sowie der Überreste, die sich aus der alten Zeit erhalten hatten, den alten Glückszustand zu erneuern, aus dem allgemeine Zufriedenheit und Wohl, des Einzelnen wie des Ganzen, der Familie wie des Staates, sich ergeben würde. Ist somit Confucius' Auftreten ein natürliches Ergebnis der Verhältnisse seiner Zeit, ein Gegendruck gegen den auf dem ganzen chinesischen Leben schwer lastenden Druck der allgemeinen Verderbnis. Daher kann es auch nicht befremden, daß die Lehren des Confucius einerseits ebenfalls rein chinesischen Charakter tragen, andererseits, von idealen Richtungen im Ganzen absehend, wie es ihrer Bestimmung entsprach, den thatsächlichen Verhältnissen und Bedürfnissen gerecht zu werden trachten. Confucius handelte es sich um Wieder-

[1]) Die Fortsetzung dieser Stelle lautet: „Als Tsï-lu dies hörte, war er erfreut; der Meister sprach: Yeu übertrifft mich an Liebe zur Tapferkeit (Unerschrockenheit, wörtlich: liebend die Unerschrockenheit geht er über mich hinaus), doch hat (kennt) er nicht das richtige Maß (wörtlich: hat er nicht, womit er sich zuschneiden könnte.“ Dies ist meiner Ansicht nach der richtige Sinn des chinesischen Schlußsatzes: wû-sò-tshiû-tshai, den ich als gleich dem Schlußsatze in V. 21 (s. S. 55): put-či-so-i-tshai (ein anderes Schriftzeichen als das vorhergehende tshai) auffasse. Zum tshiû = ì vgl. Gabelentz, Chinesische Grammatik, 287 § 728; die beiden tshai hat einander bereits der chinesische Philosoph und Commentator der klassischen Bücher Ču-hi gleichgestellt (Legge a. a. O. pag. 174. Legge übersetzt: He does not exercise his judgment upon matters (a. a. O. 175); tshai = matters.



herstellung der in Verfall geratenen Gesellschaft, woraus sich naturgemäß ergiebt, daß seine Lehre meist einen moralisirenden Charakter hat, wie dies allgemein bekannt ist und wie auch die auf den Lehren des Confucianismus beruhende Staatsreligion der Chinesen mit Recht gewöhnlich als Sittenlehre charakterisirt wird, der jedwede Glaubenslehre mangelt. Confucius läßt diesen seinen Standpunkt auch wiederholt, und zwar ganz deutlich, hervortreten. So lesen wir L. J. VII. 3: „Der Meister sprach: Das nicht cultivirt werden der Tugend, das nicht besprochen werden des Gelernten, Recht hören und nicht vermögen, selbst sich ihm zuzuwenden, des Unguten Unmöglichkeit geändert zu werden (wohl auch: die Unmöglichkeit, das Ungute zu ändern), dies (alles) ist fürwahr mein Kummer." Und von all dem bot seine Zeit, wie die auf S. 87 ff. mitgeteilten Aussprüche des Confucius beweisen, mehr als genug. Dieses Gebiet der sittlichen Vervollkommnung der chinesischen Gesellschaft nahm Confucius derart in Anspruch, daß seine Beschäftigung mit anderen Fragen verschwindend klein war. Ausdrücklich heißt es von Confucius L. J. VII. 20: „Wovon der Meister nicht sprach, war: Wunderbares (Übernatürliches), Kraft (Kraftäußerungen), Unruhe uud Geister." Confucius selbst begründet dies Č. Y. XI. 1: „Geheimes (Verborgenes) erforschen und Wunderbares thun, [1]) (wenn ich auch dadurch) bei späteren Generationen Erinnerung hätte (d. h. wenn man auch deswegen von mir noch lange erzählte), ich möchte das nicht thun." Ähnlich lesen wir L. J. IX. 1: „Wovon der Meister selten sprach (Mandschu-Übersetzung: asuru gisurerakôngge = viel nicht sprach), war: Gewinn (Vorteil) und Schicksal (des Himmels Bestimmung) und Humanität (Pflichttreue)." [2]) L. J. V. 12 sagt der Schüler Tsï-kung über den Unterricht des Confucius: „(Tsï-kung sprach:) Des Meisters literarische Erörterungen (Essays) kann man fürwahr zu hören bekommen; des Meisters Rede über Natur und des Himmels Weg kann man jedoch nicht zu hören bekommen." [3]) Nähere Erklärung findet dieser Ausspruch des Tsï-kung in den schon

[1]) Legge, a. a. O. 391 übersetzt: to live in obscurity, and yet practice wonders, in order to be mentioned with honour in future ages: . . .

[2]) Von der Pflichttreue sprach Confucius wohl oft, aber im Verhältniß zu ihrer Wichtigkeit doch zu wenig.

[3]) Legge, a. a. O. 177 übersetzt: The master's personal displays of his principles and ordinary descriptions of them may be heard. His discourses about man's nature etc. Wir zweifeln an der Richtigkeit sowohl der Übersetzung als der in der Anmerkung gegebenen Erklärung.

früher mitgeteilten Aussprüchen L. J. VII. 17 und VIII. 8,[1]) wo wir erfahren, daß Confucius oft über Ši, Šu und Li sprach, weiter L. J. VII. 24, wo es von Confucius heißt: „Der Meister nahm (folgende) vier (Gegenstände) und lehrte sie: Literatur, Lebenswandel, Ehrlichkeit (vielleicht besser: Loyalität dem Herrscher gegenüber) und Treue (den Freunden gegenüber)."

Wie in den mitgeteilten Aussprüchen die Rede davon ist, was Confucius nicht lehrte, so hören wir hier und anderswo, was der Gegenstand von Confucius' Unterricht war.

Aus L. J. III. 23 können wir schließen, daß Confucius gelegentlich auch Unterricht oder mindestens Belehrung über Musik erteilte. Wir lesen hier: „Der Meister sprach, mit Lu's Obermusikmeister sich besprechend (= im Gespräche mit . . .): Die Musik kann wohl kennen gelehrt werden (d. h. durch Unterricht erlernt werden). Fängt man sie zu machen an, so sei sie wie vermischt; im (weitern) Verlaufe sei sie wie geeinigt (einheitlich), wie gereinigt (wohlklingend), wie entfaltet (d. h. ununterbrochen volltönend?). Damit (Mandschu: tereci = darauf) ende sie (auch)" = und zwar bis zum Schlusse.

So verschieden auch die Hilfsmittel waren, deren Confucius zu seinem Zwecke sich bediente, so einheitlich [2]) war das Ziel, dem alles zustreben sollte. L. J. IV. 15 sagt [3]) Confucius darüber zu seinem Schüler Tseng-tsï: „Der Meister sprach: Šin (der eigentliche Name des Tseng-tsï)! Mein Weg durchdringt es (= Alles) mit Einem (oder: Mein Weg, des Einen sich bedienend, läßt es durchdringen). Tseng-tsï sprach: Ja wohl. Als der Meister fortgegangen war, fragten die Schüler und sprachen: Was heißt das? Tseng-tsï sprach: Des Meisters Weg ist Redlichkeit und Gegenseitigkeit und wohl genug!", erstere die eigene Person des Confucius anlangend, die zweite dessen Verhältnis zu seinen Mitmenschen betreffend, im Grunde jedoch beide eins und dasselbe. —

Der sicherste Weg, der nach Confucius' Dafürhalten geeignet war, eine Reform der ganzen Gesellschaft herbeizuführen, war die

---

[1]) S. 91.

[2]) Vgl. L. J. XV. 2 (S. 101), wo diese Einheit nachdrücklich hervorgehoben wird.

[3]) Legge a. a. O. 169 bemerkt zu dieser Stelle: This chapter is said to be the most profound in the L. J.



Reform des einzelnen Individuums. Zu diesem Zwecke stellte auch Confucius in seiner Lehre das Muster eines Edlen „kiün-tsī“ auf, in seiner Person, wie im Verhältnisse zu den Mitmenschen. Denn nur dann, wenn ein jeder sich so aufführen würde, wie es sich für ihn als Menschen überhaupt, als Mitglied der menschlichen Gesellschaft insbesondere, geziemt, war zu erwarten, daß auch die ganze Gesellschaft, als Gemeinschaft der einzelnen Individuen, geordnet sein wird, die kleine Gesellschaft als Familie, die große Gesellschaft als Staat. Denn nach chinesischer Ansicht ist die Familie nichts anderes als der Staat im kleinen und umgekehrt der Staat eine große Familie. Programmmäßig finden wir diese Gedanken in der sogenannten Großen Lehre (Ta-hiok) entwickelt, einer klassischen Schrift des V. vorchristlichen Jahrhunderts, deren Autor wohl nicht Confucius selbst, aber doch einer von seinen unmittelbaren Schülern war, zeitlich dem Confucius nahe stehend, und welche, als treuer Reflex der Lehre des Confucius, unbedingt für ein echtes Denkmal der Confucius'schen Schule anerkannt werden muß, [1]) das überdies auch einige, wenn auch nicht viele, echte Aussprüche des Confucius enthalten soll. Wohl enthält sie nicht, wie Pauthier annahm, ein System socialer Vervollkommnung, das nie seines Gleichen gehabt hat,“ [2]) vielmehr sind es, wie Legge sagt, nur Bruchstücke eines ursprünglichen Planes; auch sind ihre Grundsätze nicht neu, doch ewig wahr [3]) und solche, die sich unbedingt in dem öffentlichen (in der Regierung) wie dem privaten Leben eines einzelnen Individuums, bewähren müßten, wenn man sie auf dasselbe anwendete, ein Umstand, der sie der höchsten Aufmerksamkeit würdig erscheinen läßt. Chinesische Gelehrte, unter ihnen namentlich der vorerwähnte große Ču-hi, halten das Capitel I. der Großen Lehre für echt confucianisch, während das Übrige (X Cap.) nach ihnen in Form eines Commentars die Ansichten des Schülers Tseng-tsī (Sin) über das erste Capitel enthalten soll. [4]) Capitel I. lautet in wörtlicher Übersetzung:

1. Der großen Lehre Weg (Methode, Art und Weise, sie zu

---

[1]) Legge a. a. O. 27.

[2]) Pauthier, Chine pag. 185[2]: un système complet de perfectionnement social, qui, nous osons le dire, n'a jamais été égalé.

[3]) Legge a. a. O. 34.

[4]) Legge a. a. O. 26, der beides verwirft.

üben) besteht darin, der glänzenden Tugend [1]) (wieder) zum Glanze zu verhelfen, besteht in der Erneuerung (Variante: sin = im Lieben) des Volkes, besteht im Feststehen im höchsten Guten.

2. Weiß (Jemand) festzustehen, so (dann) ist er fest; ist er fest, dann vermag er (äußerlich) ruhig zu sein; ist er (äußerlich) ruhig), dann vermag er (auch innerlich) beruhigt zu sein; ist er (innerlich) beruhigt, dann vermag er (alles) zu überlegen; überlegt er, dann vermag er zu erreichen.

3. Sachen haben Wurzel und Spitze, Angelegenheiten haben Ende und Anfang. Weiß man, was das Erste und Letzte ist, dann dürfte man dem (rechten) Wege nahe sein.

4. Des Altertums (Männer), welche es wünschten, der glänzenden Tugend im Reiche zum Glanze zu verhelfen (sie in dem ihr eigenen Glanze erstrahlen zu lassen), regelten zuerst ihr Reich; die, welche ihr Reich zu regeln wünschten, ordneten zuerst ihre Familie; die, welche ihre Familie zu ordnen wünschten, bildeten zuerst ihre Person aus; die, welche ihre Person auszubilden wünschten, läuterten (wörtlich: machten zurecht) zuerst ihr Herz (das nach chinesischer Anschauung Herr über den Körper ist); die, welche wünschten, ihr Herz zu läutern, machten zuerst ihre Gedanken aufrichtig; die, welche wünschten, ihre Gedanken aufrichtig zu machen, machten zuerst ihr Wissen erschöpfend (möglichst ausgedehnt, vollendet). Das Erschöpfendmachen des Wissens besteht im Erforschen der Dinge.

5. Sind die Dinge erforscht, dann wird das Wissen erschöpfend; ist das Wissen erschöpfend, dann werden die Gedanken aufrichtig; sind die Gedanken aufrichtig, dann wird das Herz geläutert; ist das Herz geläutert, dann wird die Person ausgebildet; ist die Person ausgebildet, dann wird die Familie geordnet; ist die Familie geordnet, dann wird der Staat geregelt; ist der Staat geregelt, dann ist alles unter dem Himmel (das ganze Reich) im Frieden (Ruhe)."

---

[1]) Unter der glänzenden Tugend ist hier die ideale, dem Menschen vom Himmel verliehene Natur zu verstehen, die durchaus vollkommen, erst im Entwickelungslaufe des Menschen (durch Mängel der physischen Constitution, Neigung zum Bösen und äußere Einflüsse) verkehrt wird und als solche dann einer Wiederherstellung des früheren Zustandes bedürftig ist, beim Einzelnen (namentlich dem Herrscher) und, durch sein Beispiel, auch bei den Übrigen. Hauptsächlich gilt dies hinsichtlich der fünf menschlichen Verhältnisse, die den Menschen so machen, wie er sein soll. Legge a. a. O. 356.



6. Vom Himmelssohne (dem Kaiser) bis auf den gemeinen Mann hielten einmütig alle die Ausbildung der Person für die Wurzel (Grundlage) von allem andern.

7. (Denn) einer, dessen Wurzel (hier: eigene Person) in Unordnung, und die Spitze (Familie, Staat, Reich) geregelt wäre, dürfte nicht existiren; daß aber dasjenige, was einem wesentlich (wichtig, werthvoll) ist, vernachlässigt, und dasjenige, was ihm gering ist, für wesentlich (wichtig) gehalten würde, ist gewiß noch nicht vorgekommen." —

Dieser Stelle entnehmen wir deutlich, was das Endziel der Lehre des Confucius war, sowie wie er sich den Plan vorstellte, der zu diesem Ziele führen sollte.

Sein Ziel war eine Reform der Menschheit (oder besser gesagt: der chinesischen Gesellschaft), durch welche letztere zur ursprünglichen Reinheit und Vollkommenheit, mit welcher die menschliche Natur im Anbeginn vom Himmel begabt war, zurückgeführt werden sollte. Die unerläßliche Vorbedingung, die einzig geeignet schien, diesen Zustand der allgemeinen Wohlfahrt, im physischen wie moralischen Sinne, zu bewirken, war Confucius eine gründliche Reform des einzelnen Individuums, namentlich der Person des Herrschers; letztere mußte aber wieder unbedingt auf Geradheit und Aufrichtigkeit gegründet sein, welche beide sich für den Chinesen eben mit dem Begriffe der Selbstvervollkommnung decken, wie auch das aus den Begriffen Selbst und vollkommen, also Selbstvervollkommnung, zusammengesetzte Schriftzeichen soviel wie Geradheit, Aufrichtigkeit bedeutet. Man kann jedoch unmöglich gerade und aufrichtig sein, wenn man eine gründliche Kenntnis der Dinge, die in diesem oder jenem Falle in Betracht kommen, nicht besitzt.

Daher wird in letzter Reihe eine gründliche Kenntnis der Dinge verlangt, als erste Grundlage, auf welcher stufenartig die ganze Reform aufgebaut wird.

Näher ausgeführt lesen wir dasselbe Programm in der andern klassischen Schrift der Confucianischen Schule, dem Čung-Yung (der Mitte Unwandelbarkeit). Nach Ansicht der chinesischen Forscher, welcher auch Legge beipflichtet, [1]) von Confucius' Enkel und Schüler (nach Confucius' Tode war er Schüler

[1]) Legge a. a. O. 36.

des Tseng-tsï) Khung-ki, gewöhnlich Tsï-ssï genannt, herrührend, enthält es in seinen 33 Capiteln eine Anzahl erklärender Aussprüche des Confucius, hauptsächlich im Cap. XX., das eine Auseinandersetzung von Confucius' Ansichten über Regierung enthält (streng genommen bloß eine Beschreibung der musterhaften Regierung der beiden Gründer der Dynastie der Čeu, nämlich Wen-wang und Wu-wang's), welche jedoch zum Teil auch für Nichtherrscher, ja überhaupt für Jedermann von Nutzen sein können. [1])

Dasselbe lautet in Übersetzung:

Č. Y. 1. Ngai-kung fragte nach der Regierung.

2. Siehe S. 80.

3. Der Menschen (richtiger) Weg fördert (beschleunigt, erleichtert) die Regierung (ebenso, wie) der Erde (rechter) Weg das Pflanzenwachstum fördert. So eine Regierung ist (Mandschu: geli = dann) in der That ein Phu-lu (Mandschu: okjiha ulhôi adali kai = ist fürwahr wie Schilfrohr, d. h. entwickelt sich schnell.)

4. Daher beruht das Ausüben (wörtlich: machen) der Regierung auf den Leuten; die Leute nimmt er (der Herrscher, wählt er) nach (eigener) Person; die Person bildet er nach dem (rechten) Wege aus; den Weg (seinen Lebenswandel) bildet er durch Humanität (Pflichttreue) aus.

5. Human sein heißt Mensch sein (d. h. sich so verhalten, wie es sich für den Menschen geziemt), die Liebe zu den Nächsten (Verwandten) hält es (das Humansein) für etwas großes; Gerechtigkeit heißt (jeder Sache) gerecht werden [2]); verdienstvolle (Männer) zu ehren, hält sie für etwas großes; für der Liebe zu den Nächsten (Verwandten) Unterschiede, sowie der Ehrung der Verdienstvollen Abstufungen ist es der Brauch und das Ceremoniell (li), woraus sie entstehen.

6. Wenn diejenigen, welche untere (= untergeordnete) Stellen einnehmen, die Höheren für sich (ihr Vertrauen) nicht gewinnen, so wird es wohl nicht erreicht werden können, daß das Volk beherrscht werde (Mandschu-Übersetzung: irgen be dasaci ojorakô ombi = wird es nicht möglich sein, das Volk zu beherrschen.)

---

[1]) Legge a. a. O. 50.
[2]) Auch: gerecht sein heißt billig sein.

7. Daher ist es für den Edlen nicht möglich, die (seine) Person nicht auszubilden; gedenkt er (aber) die Person auszubilden, (so ist es ihm nicht möglich, den Eltern nicht zu dienen; gedenkt er den Eltern zu dienen), [1]) so ist es ihm nicht möglich, die Menschen nicht zu kennen; gedenkt er die Menschen zu kennen, so ist es ihm nicht möglich, den Himmel nicht zu kennen."

8. Der Prinzipien (Wege = tao), die alles unter dem Himmel (= das ganze Reich) durchdringen (d. h. die allgemein sind), giebt es fünf; wodurch sie ausgeübt werden, ist dreierlei; und zwar: des Fürsten und des Unterthans, des Vaters und des Sohnes, des Mannes und der Frau, des älteren und des jüngeren Bruders, der Freunde und der Genossen gegenseitiges Verhältnis; diese fünf sind die alles unter dem Himmel (das ganze Reich) durchdringenden Prinzipien; Wissen, Humanität und Mut (Standhaftigkeit, Energie), diese drei sind die alles unter dem Himmel durchdringenden (allgemeinen) Tugenden; wodurch man sie ausübt, ist (nur) Eines (ein und dasselbe bei allen, d. h. nach den Commentatoren eben die Aufrichtigkeit oder das Mittehalten in allem.) [2])

9. Einige kennen sie von Geburt an, andere kennen sie (ohne besondere Schwierigkeiten) durch Erlernung, andere kennen sie nach überstandenen Mühseligkeiten (Mandschu-Übersetzung: gingkafi = nachdem sie ihre Geistesbeschränktheit überwunden haben); erreichen sie es jedoch, sie zu kennen, so ist (ihr Wissen) einerlei (Mandschu: terei saha amala emu = das, was sie dann wissen, ist ein und dasselbe). Einige üben sie ruhig (als etwas ganz Natürliches) aus; andere üben sie aus, indem sie daraus Vorteil haben; andere üben sie unter Mühsalen und Anstrengungen aus; erreichen sie jedoch ihre Vollendung der Arbeit, so ist sie eine und dieselbe (d. h. was ihren Erfolg anlangt, so ist er einer und derselbe).

10. Der Meister sprach: Lieben zu lernen kommt dem Wissen nahe; mit Aufbietung aller Kräfte arbeiten (wörtlich: ausüben) kommt der Pflichttreue nahe; wissen sich zu schämen, kommt der Tapferkeit nahe.

11. Wer diese drei kennt, der weiß dann (schon), womit

[1]) Die eingeklammerten Worte fehlen in der Mandschu-Übersetzung.

[2]) Legge, a. a. O. 407.

den (seinen) Körper auszubilden; weiß er, womit den Körper auszubilden, dann weiß er auch, womit die Menschen zu beherrschen; weiß er, womit die Menschen zu beherrschen, dann weiß er wohl (auch), womit des Reiches Staaten und Familien zu beherrschen.

12. Für jede Verwaltung von Staat und Familie im Reiche giebt es neun Richtschnuren, nämlich: den Körper ausbilden (= sich selbst vervollkommnen), verdiente (weise) Männer ehren, die Verwandten verwandschaftlich behandeln (d. h. die Eltern und Verwandten lieben), große Würdenträger hochachten, die Gremialbeamten (d. h. die übrige Beamtenschaft mit Ausschluß der hohen Würdenträger) für Körperteile halten und als solche (= rücksichtsvoll) behandeln, das ganze Volk wie Kinder ansehen, die hundert Arbeiter (d. h. aller Art Arbeiter und Künstler) kommen lassen (berufen), gegen Leute aus der Ferne (= Fremde) gütig sein, Vasallenfürsten im Herzen tragen (= lieben).

13. Bildet er seine Person aus (= vervollkommnet er sich selbst), dann wird der (rechte) Weg aufrechtgehalten; ehrt er verdiente Männer, dann giebt es keine Zweifel; behandelt er die Verwandten verwandtschaftlich, dann grollen die Väter (Mandschu: amjita d. h. Onkel = ältere Brüder des Vaters sowie Schwestermänner der Mutter) und Brüder, älter und jünger, (Mandschu: eshete d. h. jüngere Brüder des Vaters, dann jüngere Verwandtschaft überhaupt) nicht (hadern nicht gegen einander); hält er große Würdenträger hoch, dann giebt es keine Verwirrung (in der Verwaltung); behandelt er die Gremialbeamten (die übrige Beamtenschaft) rücksichtsvoll, dann ist der Literaten (= dieser Beamtenschaft) Erwiderung des Ceremoniells würdevoll (ernst); sieht er das ganze Volk wie Kinder an, dann muntern sich die hundert Familien (= das ganze Volk) gegenseitig (zum Guten) auf; läßt er die hundert Arbeiter (= Handwerker und Künstler aller Art) kommen, dann sind die Mittel für den Gebrauch hinreichend (d. h. dann hat man, was man braucht); ist er gegen Leute aus der Ferne gütig, dann kehren die vier Weltgegenden bei ihm ein (nehmen Zuflucht zu ihm); trägt er die Vasallenfürsten im Herzen (= liebt er sie), dann fürchtet ihn alles unter dem Himmel (oder: hat Ehrfurcht vor ihm).

14. Fasten und Reinigungen, volle (vollkommene d. h. tadellose) Kleidung, wenn es nicht ceremoniell (vorgeschrieben) ist, sich nicht rühren, (dies ist), wodurch er die (seine) Person ausbildet;

die Verleumdung entfernen und die Wollust (von sich) fernhalten, Güter geringschätzen und Tugend hochhalten, dies ist, womit er die Weisen aufmuntert; ihre Stellung ehrenvoll, ihr Einkommen gewichtig machen, an ihrer Liebe und ihrem Hasse teilnehmen, dies ist, womit er zur verwandtschaftlichen Behandlung der Verwandten antreibt; wird die Beamtenschaft vollzählig im Amte verwendet (Mandschu: hafan be geren obufi afabufi takôraburengge = Verwendung (Dienst), nachdem er die Beamten zahlreich gemacht und sie beschäftigt hatte), so ist dies, womit er große Würdenträger antreibt; gewichtiges Einkommen (als Entlohnung) für Loyalität und Treue ist, womit er die Literaten (die Beamtenschaft) antreibt; verwendet er sie zur Zeit, macht er ihre Abgaben leicht, so ist dies, womit er die hundert Familien (das Volk) antreibt; täglich besichtigen, monatlich prüfen, den Mundvorrath, sowie den sonstigen Lebensunterhalt, der (geleisteten) Arbeit angemessen machen, dies ist, wodurch er die hundert Arbeiter antreibt; die Fortgehenden begleiten, den Kommenden entgegengehen, die Guten beloben, dabei die Nichtkönnenden (Unfähigen) bemitleiden, dies ist, wodurch er sich gegen Leute aus der Ferne gütig zeigt; die vertilgten (wörtlich: abgeschnittenen) Geschlechter fortsetzen (wörtlich: anbinden), die zu Grunde gegangenen Reiche wieder ins Leben rufen (wörtlich: aufrichten), das in Unordnung Geratene ordnen, den Bedrohten beistehen, zur (bestimmten) Zeit sie (die Vasallenfürsten) in Audienz sowie (ihre) Abgesandte bei Hofe empfangen, die Fortgehenden schwer beladen (= reich beschenken), von den Kommenden wenig verlangen (wörtlich: leicht machen), (dies Alles ist) womit er die Vasallenfürsten im Herzen trägt (d. h. ihnen seine Liebe beweist).

15. Für jedwede Verwaltung von Staat und Familie im Reiche giebt es (gelten diese) neun Richtschnuren; womit man sie ausübt, ist (jedoch) eins und dasselbe (nämlich):

16. Jede Angelegenheit (muß) vorbereitet werden, dann steht sie fest; ist sie nicht vorbereitet, dann verfällt (mißlingt) sie; ist die Rede vorherbestimmt, dann stößt man nicht an; ist eine Angelegenheit vorherbestimmt, dann wird sie nicht verwickelt; ist die Handlungsweise vorherbestimmt, dann ist sie nicht fehlerhaft (Mandschu: icihi akô = ist makellos); ist der Weg vorherbestimmt, dann erfolgt keine Erschöpfung (d. h. man gerät in keine Sackgasse).

17. Wenn diejenigen, welche untergeordnete Stellen einnehmen, die Höheren (ihr Vertrauen) für sich nicht gewinnen, so wird es wohl nicht erreicht werden können, daß das Volk beherrscht werde. (Vgl. § 6.) Die Höheren für sich gewinnen, dafür giebt es einen Weg. Findet man kein Vertrauen bei Freunden und Genossen, so gewinnt man wohl (auch) die Höheren für sich nicht. (Auch) für das Vertrauenfinden bei Freunden und Genossen giebt es einen Weg. Ist man den Eltern nicht gehorsam, so findet man wohl (auch) kein Vertrauen bei Freunden und Genossen. (Auch) für den Gehorsam gegen die Eltern giebt es einen Weg; wendet er sich gegen seine Person, (kehrt er in sich selbst) und ist er (findet er, daß er . . . .) selbst nicht aufrichtig, so ist er wohl (auch) den Eltern nicht gehorsam. (Auch) für das Aufrichtigmachen seiner Person (auch: Aufrichtigsein in seiner Person) giebt es einen Weg; hat er nicht klare Einsicht ins Gute (d. h. weiß er nicht, was gut ist), dann ist er wohl (auch) in seiner Person (aber auch: gegen sich selbst) nicht aufrichtig (Mandschu: beye unenggi ome muterakô ombi d. h. die Person [er selbst] kann nicht aufrichtig sein).

18. Aufrichtigkeit (als absolute Eigenschaft) ist des Himmels Weg; Streben nach Aufrichtigkeit (wörtlich: es — sich — aufrichtig machen) ist des Menschen Weg. Aufrichtigkeit (auch: der Aufrichtige) strengt sich nicht an und trifft (doch) das Richtige, denkt nicht nach und erreicht doch; naturgemäß und ruhig den rechten Weg treffen — das ist der heilige Mann. Nach Aufrichtigkeit strebend (wörtlich: es — sich — aufrichtig machend) ist derjenige, der das Gute auswählt und daran festhält.

19. Weithin (ausgedehnt) lernt er es, genau fragt er darnach, sorgfältig denkt er daran, klar unterscheidet er es, ernstlich übt es aus.

20. Giebt es etwas, was er nicht gelernt hat, oder lernt er es und ist er nicht im stande (es zu erlernen), so hört er nicht auf; giebt es etwas, wonach er nicht gefragt hat, oder hat er darnach gefragt und es nicht erfahren, so hört er nicht auf; giebt es etwas, woran er nicht gedacht hat, oder hat er daran gedacht, es aber nicht erreicht (begriffen), so hört er nicht auf; giebt es etwas, was er nicht unterscheidet, oder unterscheidet er es, ist es ihm aber nicht klar, so hört er nicht auf; giebt es etwas, was

er nicht ausgeübt hat, oder hat er es ausgeübt, war es aber nicht ernstlich, so hört er nicht auf; vermag ein (anderer) Mensch es auf einmal, so macht (versucht) er es hundertmal; vermag ein (anderer) Mensch es auf zehnmal, so macht (versucht) er es tausendmal.

21. Wäre wirklich Jemand, der es vermöchte, diesen Weg (zu wandeln), wäre er auch dumm, er müßte erleuchtet werden, wäre er auch schwach, er müßte erstarken.

Fassen wir die einzelnen Gedanken dieses Capitels zusammen, so bekommen wir unter Einem auch die Einteilung der Lehre des Confucius, wie sie wohl Confucius selbst sich vorstellte und welche demnach als einzig richtig anerkannt werden muß. Ihr gegenüber müssen die verschiedenen europäischen Einteilungen, die wohl unseren Anschauungen, keineswegs jedoch den chinesischen, und noch weniger denen des Confucius entsprechen, als verfehlt bezeichnet werden.

Die Grundlage von allem ist nach Confucius also Geradheit und Aufrichtigkeit in eigener Person; selbst ein Resultat gänzlichen Gleichgewichtes und vollkommener Harmonie im Menschen, ist sie absolut wie relativ gut, ohne allen Mangel und korrekt in allen Leistungen.[1])

Ein solcher Zustand ist dem Himmel eigen, von dem er heiligen Männern unter den Menschen verliehen wird, und zwar von der Natur aus, ohne eigene Bemühung, auch ohne eigenes Zuthun. Mit ihm ist gleichzeitig ein höheres Wissen ohne Lernen verbunden. Confucius selbst glaubte, daß es im alten China solche Männer gab; es waren dies die altchinesischen Weisen, die Musterkaiser und Gründer der Dynastien. Zu seiner Zeit fand er sie nicht mehr und verwahrte sich wiederholt dagegen, wenn er selbst von seinen Schülern oder seinen Landsleuten für einen solchen gehalten oder erklärt wurde. —

Einem Heiligen kommt der Edle (kiün-tsï) am nächsten. Dieser hat seine Aufrichtigkeit nicht vom Himmel und von der Natur aus, sondern erwirbt sie selbst durch unablässiges, eifriges Streben und Lernen. Gegenüber dem Heiligen, dessen Weg eigent-

---

[1]) Legge a. a. O., 51.

lich nur dem Himmel eigen ist, von dem er nur wenigen Auserwählten zuteil wird, ist dies der eigentlich menschliche Weg. Die Aufrichtigkeit des Edlen besteht darin, daß er in allem dasjenige auswählt, was gut ist, und daran festhält. Sie ist das Resultat eines vorhergegangenen, ausgedehnten Studiums dessen, was gut ist, eifriger Nachforschungen darnach und sorgfältiger Erwägungen desselben, denen klares Unterscheiden des Guten und ernstes Üben desselben folgt. Die Art und Weise, wie einzelne dabei verfahren, ist nach dem Maße ihrer Anlagen sowie nach ihrem Charakter verschieden, der Erfolg ist jedoch bei allen ein und derselbe. Denn selbst ein Dummer muß nach der Überzeugung des Confucius bei unablässigem, aufrichtigem Streben schließlich erleuchtet werden.

Die Aufrichtigkeit ist es, wodurch der Mensch die drei allgemeinen Tugenden, Wissen, Humanität und Tapferkeit, mit ihren nächsten Stufen: Liebe zum Lernen, emsiges Üben der Humanität sowie Kunst sich zu schämen verwirklicht, um so seinen Pflichten gegen Herrscher, Frau, Vater, ältere Brüder, Genossen und Freunde zu genügen, also den fünf Grundverhältnissen der chinesischen Gesellschaftsordnung von den ältesten Zeiten bis in die Gegenwart, denen genau entsprochen zu haben nach Confucius das Zeichen eines vollkommenen Mannes ist. Denn nur wenn sie erfüllt sind, kann Jemand für sich ein ordentlicher Mensch, in der Gesellschaft ein guter Staatsbürger sein. Da jedoch die Regierung auf den Menschen beruht, wird diese genaue Erfüllung der Pflichten, die einem als Menschen und Mitglied der Gesellschaft auferlegt sind, wenn sie einmal allgemein geworden ist, gleichzeitig auch Grundlage von Harmonie, Ruhe und Aufschwung des ganzen Reiches, wie solche der Endzweck von Confucius' Streben waren.

II. Spezieller Teil.

1. Šing, der Heilige (Vollkommene).

Confucius glaubte, wie es scheint, an die ursprüngliche Vollkommenheit der menschlichen Natur, die, selbst ein Produkt des vollkommenen Himmels, eigentlich nicht anders als vollkommen sein konnte. Dieser ursprünglichen Natur nach sind alle Menschen gleich, wie wir dies aus L. J. XVII. 2 erfahren. Was die Verschiedenheit der menschlichen Natur, wie wir sie im menschlichen Leben finden, bewirkt, sind die äußeren Verhältnisse des Lebens mit ihren mehr oder weniger schädlichen Einflüssen. Daher sagt Confucius an der soeben erwähnten Stelle: „(Der Meister sprach:) Der Natur nach (= von Natur aus) sind sie (die Menschen) einander nahe; durch Übung (Lebenspraxis) entfremden sie sich gegenseitig." Die so eingetretene Verschiedenheit füllt alle Mittelstufen zwischen den beiden unbeweglichen Polen, die Confucius L. J. XVII. 3 als die höchste Weisheit und die tiefste Dummheit charakterisirt: „Der Meister sprach: Nur die höchste Weisheit (auch: Leute von höchster Weisheit) und die tiefste Dummheit (auch: Leute von . . .) verändern sich nicht." Vom Gesichtspunkte des Wissens beleuchtet finden wir diese verschiedenen Stufen L. J. XVI. 9, wo es heißt: „Khung-tsï sprach; Diejenigen, welche von Geburt an Wissen haben, sind die höchsten (Mandschu: uju = die ersten); die, welche durch Lernen Wissen erlangen, sind die Nächstfolgenden; die, welche beschränkten Geistes es erlernen, sind die weiter auf sie Folgenden: die, welche beschränkten Geistes sind und nicht lernen, diese sind (bilden) im Volke wohl die Untersten." Daß eigene Bildung diese Gegensätze mildern oder gar ausgleichen kann, entnehmen wir L. J. XV. 38, wonach „der Meister sprach: Giebt's Bildung, giebt's keine Klassen (keinen Rang)."

Wiewohl also Confucius im ganzen den beeinträchtigenden Einfluß der äußeren Verhältnisse auf die menschliche Natur anerkannte, deren ihr vom Himmel verliehene, gute Gaben durch denselben verdunkelt werden, so glaubte er nichtsdestoweniger an die Existenz einzelner Individuen, die sich ihre ursprüngliche Naturbeschaffenheit auch gegen diese schädlichen Einflüsse unversehrt erhalten können. Solche Individuen bezeichnet Confucius mit dem Namen šing d. h. ein Heiliger. Der chinesische Charakter dafür besteht aus den Zeichen für Ohr + Mund + gut und bezeichnet den Heiligen als ein Individuum, daß nur „Gutes spricht und hört“ und selbstverständlich infolge dessen auch nur Gutes übt, also in jeder Hinsicht vollkommen ist.

Confucius selbst hielt die altchinesischen Musterkaiser und Weisen für solche, wie wir aus einigen seiner Aussprüche zu schließen berechtigt sind, z. B. aus L. J. VI. 28. 1. Wir lesen hier: „(Der Schüler) Tsï-kung sprach: Wenn es Jemanden gäbe, der in ausgedehntem Maße dem Volke Wohlthaten erweisen würde, dabei imstande wäre, allen zu helfen: wie steht es damit? Kann er human heißen? Der Meister sprach: Was hätte das mit der Humanität zu schaffen (oder: wie sollte es sich hier — nur — um Humanität, Pflichttreue, handeln; Mandschu: ainahai gosingga teile ni = wie sollte er nur human sein)? Ist er nicht unbedingt ein Heiliger? Waren wohl die Kaiser Yao und Šün nicht auch dafür besorgt?“ L. J. VIII. 19 sagt der Meister vom ersteren: „Wie groß war Yao als Fürst, wie erhaben (majestätisch)! Nur der Himmel ist groß, nur Yao war ihm ähnlich,“ d. h. vollkommen, heilig wie er. Von Šün lesen wir dasselbe Č. Y. XVII. 1: „Der Meister sprach: Von wie großer Pietät war Šün! an Tugend war er ein heiliger Mann, an Würde war er Himmelssohn (Kaiser).“

Zu seiner Zeit fand er allerdings keinen solchen, wie er dies L. J. VII. 25. 1. ausdrücklich sagt. Seine Schüler und Zeitgenossen erklärten ihn selbst für einen heiligen Mann [1]); doch Confucius verwahrte sich ausdrücklich dagegen [2]) und bekannte nur darnach zu streben. Wie man jedoch nicht aufhörte, trotz dieser seiner Verwahrung, über Confucius zu urteilen, beweisen die Eulogien

[1]) Z. B. L. J. IX. 6, S. 12.
[2]) L. J. VII. 33, S. 102.

in Č. Y. XXX., XXXI. und XXXII., die allgemein auf Confucius gedeutet werden, der später geradezu für das Ideal eines „Heiligen“ erklärt wurde.

2. Kiün-tsï, der Fürstensohn, d. h. der Edle, der Gentleman.

Die soeben berührte Stelle L. J. VII. 25. 1. lautet: „Der Meister sprach: Einen heiligen (vollkommenen) Mann habe ich, wie ich glaube (wohl), nicht zu sehen bekommen; einen Edlen (kiün-tsï) zu sehen bekommen, das würde mir genügen (Mandschu: inu joo kai; der chinesische Text ssï-kho-i = das kann wohl sein).

Daselbst L. J. VII. 25. 2 heißt es weiter: „Der Meister sprach: Einen (absolut) guten Menschen habe ich (wohl) nicht zu sehen bekommen; einen von Festigkeit (Jemanden, der charakterfest wäre) zu sehen bekommen, das würde mir genügen (Mandschu-Übersetzung und der chinesische Text wie früher).

L. J. VII. 25. 3: „Nicht haben, dabei machen, als ob man hätte; leer sein, dabei machen, als ob man voll wäre; beengt sein, dabei machen, als ob man frei wäre: schwer dürfte es (für einen solchen) sein, Festigkeit zu haben!“ —

Confucius, der zu seiner Zeit keine vollkommenen, heiligen Menschen gefunden zu haben bekennt, erklärt sich zufrieden, wenn es ihm gelingen könnte, einen Edlen zu finden.

Der Weg des Edlen ist, wie gesagt wurde, der eigentlich menschliche Weg, indeß der Weg des Heiligen immer nur auf einige, vom Himmel besonders Bevorzugte, beschränkt bleibt. Nichtsdestoweniger ist auch er durchaus nicht leicht, und Confucius, der erklärt hat, nach dem Wege des Heiligen zu streben, erklärt L. J. VII. 32 den Weg des Edlen noch nicht erreicht zu haben: „Der Meister sprach: Was literarische Ausbildung anlangt, so giebt es nichts, worin ich nicht wie andere Menschen wäre (d. h. worin ich mich nicht mit Jedermann messen könnte); in eigener Person als Edler zu handeln, das habe ich (jedoch) noch nicht erreicht,“ wiewohl er sein ganzes Leben hindurch nur darauf hin arbeitete.

Was er so, wenigstens nach seinem bescheidenen Urteile, in eigener Person nicht erreichen konnte, das versuchte er in seiner Lehre, indem er in derselben das Ideal eines sittlichen Menschen in der Person des Fürstensohnes, kiün-tsï, aufstellte, wie sein Ausdruck für den Edlen lautet, als Gegensatz zum

„kleinen Menschen“ (siao-žin), wie der gemeine Mensch genannt wird.

Als Ideal eines Menschen nimmt der kiün-tsï in der Lehre des Confucius natürlich die erste Stelle ein und ist seiner Person der bei weitem größte Teil der Aussprüche des Confucius gewidmet.

Was Confucius von seinem Gentleman, wie vielleicht der Ausdruck kiün-tsï am passendsten zu übersetzen wäre, im allgemeinen verlangt, ist das gänzliche Gleichgewicht des Äußern mit dem Innern, eine gleichmäßige Entwickelung des Wesens wie der Akzidentien.

Wir lesen so L. J. VI. 16: „Der Meister sprach: Hat natürliche Beschaffenheit Übergewicht über die Bildung, dann ist es ein Ungebildeter; hat Bildung Übergewicht über die Natur, dann ist es ein Schreiber (Mandschu: miyamišakô = Verzierung, Anstrich); halten Bildung und Natur sich Gleichgewicht, dann ist es ein Gentleman.“ Als Begründung dazu können die Worte L. J. XVII. 12 aufgefaßt werden, wonach „der Meister sprach: (Einen, dessen) Äußeres würdevoll ist, dabei (sein) Inneres den Schwächling (verrät), kann man mit einem gemeinen Menschen vergleichen (ihm gleichstellen); verhält es sich denn mit ihm nicht in der That, wie mit dem Diebe, der einbricht (wörtlich: sich durchgräbt) oder sich einschleicht (über die Mauer kriecht)?“ d. h. hat er nicht, wie der Dieb, zu befürchten, daß er jeden Augenblick ertappt, dabei seine Nichtigkeit erkannt wird?

Andere Aussprüche belehren uns des Näheren über die Einzelheiten. Was zunächst das Wesen anlangt, darf nach L. J. XII. 4 selbst genaue Untersuchung nichts Unrichtiges zu Tage fördern. Wir lesen hier: „(Der Schüler) Ssï-ma-nieu fragte nach dem Gentleman. Der Meister sprach: Ein Gentleman ist nicht besorgt (bekümmert) und hat keine Furcht. (Ssï-ma-nieu) sprach: Ist er (Jemand) nicht besorgt und hat er keine Furcht, verschafft ihm dies wohl den Namen eines Edlen? Der Meister sprach: Wenn er innerlich untersucht ohne Makel ist (befunden wird), wozu wäre er besorgt, wozu hätte er Furcht?“ Dies zu erreichen dient eben die Bildung, von der es L. J. VI. 25 (= L. J. XII. 15) heißt: „Der Meister sprach: Wenn der Edle (sein) ausgedehntes Lernen auf Bildung richtet, dasselbe jedoch mit Brauch und Ceremoniell (li) einschränkt, so kann er wohl auch die Grenzen

nicht überschreiten (d. h. vor Überschreitungen sicher sein)." Dieses Einschränken des Studiums durch die Vorschriften der Sitte (Anstand, Schicklichkeit) hat den Zweck, wie überall, auch hier das rechte Maß zu bestimmen, wie wir von diesem Zwecke aus L. J. VIII. 2. 1. erfahren. Denn ohne solche Einschränkung werden selbst die schönsten Eigenschaften zu Untugenden. L. J. VIII. 2. 1. lautet: „Der Meister sprach: Ehrerbietigkeit ohne Schicklichkeit (Anstand) wird lästig (wörtlich: Ist man ehrerbietig, dabei unschicklich, so wird man . . .); Vorsichtigkeit (wörtlich: ist man . . .) ohne Schicklichkeit wird zur Furchtsamkeit; Mut (Tapferkeit) ohne Schicklichkeit wird zur Unruhestiftung; Geradheit ohne Schicklichkeit wird zur Grobheit (Mandschu: šofoyon = Übereilung)." Einiges ist ohne Anstand geradezu unmöglich, wie es L. J. XX. 3 von der Festigkeit heißt: „Der Meister sprach: Erkennt man nicht die Fügung (des Himmels), so kann man fürwahr nicht für einen Edlen gehalten werden. (Mandschu: aini ambasa saisa ombi = wie ein kiün-tsï sein?); kennt man die Schicklichkeit (Anstand, gute Sitte) nicht, so kann man fürwahr nicht feststehen (wörtlich: so hat man nicht, wodurch festzustehen); kennt man die Worte nicht, so hat man fürwahr nichts, wodurch die Menschen zu kennen."

Daher wendet der Edle, der sich nach L. J. XII. 1 (s. S. 133 f.) überhaupt in all seinem Denken und Thun von der guten Sitte, als der sichersten Grundlage seiner Aufführung als Mensch, leiten läßt, dieselbe auch auf das Lernen an, um so mehr, als er den aus dem Lernen resultirenden Zustand des Wissens für eine der drei Haupttugenden des Edlen hält.

In gleicher Weise dient freilich auch umgekehrt das Lernen (Studium) dazu, das richtige Maß in allem zu bestimmen und so die Tugend zu vervollkommnen, die sonst, ohne diese Regulierung, ebenfalls nur verderben würde, wie L. J. XVII. 8, zum Teil mit L. J. VIII. 2. 1 fast gleichlautend, beweist: „Der Meister sprach (zum Schüler Tsï-lu): Yeu (der eigentliche Name des Tsï-lu), hast du wohl von der sechs Worte sechs Schattenseiten (wörtlich: Umnebelungen) gehört? (Tsï-lu) antwortete und sprach: Noch nicht, fürwahr! Bleibe, ich teile sie dir mit. Humanität (Pflichttreue) lieben und nicht lieben zu lernen, dessen Schattenseite ist Dummheit; Weisheit lieben und nicht lieben zu lernen, dessen Schattenseite ist Unbeständigkeit (Wankelmut oder auch

Zerstreutheit; Mandschu: cihai = Willkür); Treue lieben und nicht lieben zu lernen, dessen Schattenseite ist das Ausgeplündert- (Mißbraucht-)werden (Mandschu: ebderen = Unrechtleiden, Verderben); Geradheit lieben und nicht lieben zu lernen, dessen Schattenseite ist Grobheit (Mandschu: šofoyon = Übereilung); Tapferkeit lieben und nicht lieben zu lernen, dessen Schattenseite ist Excentricität."

Nach L. J. II. 15 ist sogar das bloße Nachdenken ohne gleichzeitiges Lernen gefährlich: „Der Meister sprach: Lernt man, ohne dabei zu denken, so ist es umsonst; denkt man, ohne dabei zu lernen, so ist es gefährlich." Confucius hatte in dieser Hinsicht eigene Erfahrung nach L. J. XV. 30: „Der Meister sprach: Ich habe immer den ganzen Tag nicht gegessen und die ganze Nacht nicht geschlafen, um nachzudenken – ohne jeglichen Nutzen; es ist fürwahr nicht so, wie wenn man lernt."

Der Zweck des Studiums ist für den Edlen allerdings keine Vielwisserei, sondern nur allseitige Erkenntnis des Guten zu dem Behufe, sich dasselbe anzueignen und es dann selbst auszuüben. Auch das Studium der Literatur (Klassiker), auf welches, wie wir gehört haben, Confucius so viel Gewicht legte, hat für Confucius nur dann einen Sinn, wenn es diesem Zwecke dient. Sonst ist es nur nebensächlich und kann sogar entbehrt werden, da es anderweitig hinreichend ersetzt werden kann. So lautet mindestens der interessante Ausspruch des Confucius L. J. I. 6: „Der Meister sprach: Die Jugend übe, wenn sie zu Hause ist, Pietät (gegen die Eltern) wenn sie draußen ist, habe sie Achtung (gegen Ältere); sie sei sorgfältig und treu, umfasse mit ihrer Liebe die Menge (= liebe Alle) und liebe die Humanität (Pflichttreue); wenn sie so handelt und noch darüber Kraft hat, dann wende sie dieselbe auf das Studium der Literatur an." Im selben Sinne sagt Confucius auch L. J. I. 14: „Diejenigen, die den (rechten) Weg haben, oft besuchen und dadurch sich selbst bessern, kann schon (wörtlich: am Ende) fürwahr Liebe zum Lernen genannt werden." —

Zu diesem Zwecke der Selbstvervollkommnung gesellt sich nach L. J. VI. 28. 2 auch die Vervollkommnung Anderer: „Der Pflichttreue (Humane) nun," heißt es hier, „indem er selbst festzustehen wünscht, macht die Menschen (= Andere) feststehen;

indem er selbst vorzudringen wünscht, macht er die Menschen vordringen.“ —

Beide Zwecke sind wichtig genug, ein sorgfältiges Lernen zu erheischen, wie das L. J. VIII. 17 empfiehlt: „Der Meister sprach: Lerne, als ob du (nicht nur das Angestrebte) nicht erreichtest, (sondern) auch befürchtetest, das zu verlieren (, was du schon erreicht hast).“ Denn sorgfältiges Lernen verfehlt selten sein Ziel nach L. J. IV. 23: „Der Meister sprach: Solche, die Vorsicht [1]) anwendend es (= Etwas) verfehlen, sind wohl selten.“ Mit Sorgfalt muß jedoch auch unablässiges Fortschreiten Hand in Hand gehen, da jeder Stillstand auch hier nur einen Rückschritt bedeutet, dagegen selbst der kleinste Schritt nach vorwärts ein Fortschritt ist. L. J. IX. 18 vergleicht Confucius in dieser Hinsicht das Lernen mit Dammschüttung: „Der Meister sprach: Es [2]) gleicht dem Dammmachen; halte ich inne, ohne noch einen (d. h. den letzten) Korb zur Vollendung (des Dammes) aufzuschütten, so ist das mein Aufhören; es gleicht der ebenen Erde; wenn ich auch (nur) einen Korb aufschütte und (so) vorwärtskomme, so ist es mein Fortschritt.“

Hierin entsprach Confucius sein Lieblingsschüler Yen-yuen (= Hoei) vollkommen, wie seine L. J. IX. 20 enthaltenen Worte beweisen, womit er des Hoei nach dessen Tode gedachte: „Der Meister sprach über Yen-yuen redend: Schade, ach! ich sah wohl sein Vorwärtsschreiten, ich sah jedoch noch nicht (= nie) sein Stillstehen.“

Fortschritt im Lernen schließt freilich das Streben aus, früh fertig zu werden, wie dies Confucius L. J. XIV. 47 an seinem Boten rügte. Wir lesen hier: „Ein Junger aus dem Dorfe Kiuet überbrachte (des Meisters) Aufträge (Botschaften). Jemand fragte nach ihm und sprach: Hat er wohl einen Fortschritt gemacht? Der Meister sprach: Ich sehe sein Verweilen auf dem Orte (der

[1]) Das chinesische yük bedeutet eigentlich: sich beschränken, mäßigen, wie auch die Mandschu-Übersetzung boljonggo de = bei Mäßigung hat. Die Beschränkung kann sich jedoch verschieden äußern, so daß die Übersetzung mit Vorsicht als richtig gelten kann.

[2]) Das hier fehlende Substantiv, das von den Commentatoren als Lernen, von den älteren als Tugendüben ergänzt wird (Legge, a. a. O. 222. Anm.), läßt diese Stelle als Bruchstück eines Gespräches, und zwar aus dessen Verlaufe, erscheinen.



Erwachsenen und nicht im Winkel, wie ihm als Jungen zukommt); ich sehe sein Zusammengehen mit den früher Geborenen (Älteren, indeß er als jüngerer ein wenig hinter ihnen gehen sollte). Er ist nicht Einer, der Fortschritt sucht, sondern Einer, der es wünscht, rasch fertig (= ein fertiger Mann) zu werden."

Als den sichersten Weg des Lernens bezeichnet Confucius L. J. XV. 15. häufiges Fragen nach Allem: „Der Meister sprach: Wer nicht sagt: Wie verhält es sich damit? wie verhält es sich damit?, mit dem hätte (= wüßte) ich schließlich fürwahr nicht, was anzufangen." Confucius stellte auch hierin seinen soeben erwähnten Lieblingsschüler Hoei als Muster auf L. J. IX. 19: „Der Meister sprach: Rede ich über etwas, derjenige, der dabei nicht lässig ist, ist dies wohl nicht der Hoei?"

L. J. XIV. 25 heißt es: „Der Meister sprach: Des Altertums Lernende (= die im Altertume lernten, thaten es) wegen ihrer selbst (d. h. wegen eigener Vervollkommnung); der Jetztzeit Lernende (= die jetzt lernen, thun es) wegen der Leute (= um vor Anderen damit zu leuchten)." Ersteres war edel und entsprach auch der Ansicht des Confucius vom Lernen, die er L. J. VI. 11 seinem Schüler Tsï-hia mit den Worten empfiehlt: „Der Meister redete Tsï-hia an und sprach: Du sei nach Art des Edlen (kiün-tsï) gelehrt, sei jedoch nicht ein Gelehrter nach Art des Gemeinen (siao-žin)."

Zur Art des Gemeinen gehört es auch, des persönlichen Vorteiles halber zu lernen, weshalb Confucius auch dies verwarf. L. J. II. 18 lesen wir darüber: „(Der Schüler) Tsï-čang suchte im Lernen (sein) Einkommen (d. h. lernte bloß des Einkommens halber, ein Amt zu erhalten). Der Meister sprach: Lerne viel und entferne (so) die Zweifel (die du hast); wenn du von dem Übrigen (d. h. den Sachen, an denen du keinen Zweifel hegst) bedächtig sprichst, so thust du deinen Tadel gering (d. h. findest du wenig Tadel); siehe viel und halte das Gefahrvolle ferne; wenn du das Übrige bedächtig ausführst, dann thust du deine Reue gering (wirst wenig zu bereuen haben). Wenn Worte wenig Tadel (erfahren), Handlungen wenig Reue (nach sich ziehen): darin (w : in dessen Mitte) dürfte Gewinn beruhen."

Es empfiehlt sich wohl immer und überall zu lernen, doch reichen schon drei Jahre aufrichtigen Strebens und Lernens hin, sich hinlängliches Wissen anzueignen, wie wir L. J. VIII. 12 ent-

nehmen: „Der Meister sprach: Drei Jahre lang studieren und nicht zum Erfolg [1]) gelangen, (so etwas) ist gewiß nicht leicht zu finden." —

Lernen bringt Wissen, eines der drei Hauptpostulate des Edlen. Das Wissen soll aufrichtig sein, d. h. man soll sich wohl dessen bewußt sein, was man weiß, aber auch dessen, was man nicht kennt; im Letzteren soll man dann nach L. J. XIII. 3 [2]) zurückhaltend sein. Dahin definirt Confucius das Wissen nach L. J. II. 17: „Der Meister sprach: Yeu! (der Name des Schülers Tsï-lu), soll ich dich das Wissen lehren? Weißt du es (= etwas), so mache (= stelle) dich wissend, weißt du es nicht, so mache (stelle) dich nicht wissend; dies ist (= heißt) Wissen fürwahr." — Dem ausgedehnten Lernen, das, wie gesagt, vorhergehen soll, entspricht auch ausgedehntes Wissen, welches nach L. J. XX. 3 [3]) auf die Kenntnis des Himmels sowie seiner Fügung, die Kenntnis der Leute – vgl. L. J. XII. 22, wo Confucius das Wissen als Kenntnis der Leute definirt (in der Vergangenheit — die Geschichte — sowie in der Gegenwart) — ihrer Handlungen wie ihrer Worte, schließlich (eigentlich in erster Reihe) auf die Kenntnis seiner selbst sowie seiner Pflichten, als einzelnes Individuum sowie als Mitglied der Gesellschaft, sich erstrecken soll. Der Edle bleibt wohl nicht einmal bei der Kenntnis dieser Dinge stehen, da nach L. J. VI. 18 es heißt: „Der Meister sprach: „Einer, der es (etwas) weiß, ist nicht wie Einer, der es liebt; Einer, der es liebt, ist nicht wie Einer, der sein Vergnügen daran hat." Doch bietet schon das bloße Wissen eine hinreichende Grundlage, die den Edlen einerseits nach L. J. IX. 28 [4]) der Zweifel überhebt, andererseits ihm für die Auswahl des Guten, die, behufs Selbstvervollkommnung, der rechten Erkenntnis folgen soll, die nötigen Mittel

---

[1]) kuk kann auch geradezu Einkommen bedeuten, was hier vom Standpunkte des Confucius jedoch kaum zulässig erscheint. Faber, a. a. O. 16 übersetzt: Wer drei Jahre lernt, ohne es zu etwas zu bringen, kommt nicht leicht dazu, was ebenfalls dem Standpunkte des Confucius nicht entspricht. Mandschu-Übersetzung bietet: fulun be gônirakôngge be = Einen, der (nach dreijährigem Studium) nicht an Einkommen denkt, ist es nicht leicht zu finden; darnach gehörte der Ausspruch mit zur Charakteristik des Verfalles zur Zeit des Confucius; diese Übersetzung beruht wohl auf einer andern Lesart, wie sie auch Ču-hi vorschlug (Legge, a. a. O. 212).

[2]) Siehe S. 54.

[3]) Siehe S. 123.

[4]) Siehe S. 143. Anm.

bietet, auf den rechten Weg zu gelangen. Denn nach L. J. XV. 31 sprach der Meister: „Der Edle zieht den (rechten) Weg in Beratung, er zieht nicht das Essen in Beratung (= denkt nicht an's Essen). Nehmen wir z. B. das Ackern — vielleicht daß Hunger inmitten desselben sitzt; nehmen wir das Lernen — vielleicht daß Vorteil inmitten desselben sitzt; der Edle ist für den rechten Weg besorgt, Armut macht ihm keine Sorge." Diese Sorge für den rechten Weg erklärt sich aus dessen Wichtigkeit im menschlichen Leben, wie wir von ihr namentlich aus L. J. IV. 8 erfahren: „Der Meister sprach: Am Morgen den (rechten) Weg hören und Abends sterben, das geht wohl," d. h. wenn derjenige, der am Morgen den rechten Weg gehört hat, Abends sterben sollte, so kann er ruhig sterben in der Zuversicht, seiner Lebensaufgabe entsprochen zu haben. —

Der rechte Weg deckt sich mit dem goldenen Mittelwege, auf dem nach Č. Y. 2 der Edle sich bewegt: „Čung-ni (Confucius) sprach: Der Edle beharrt unwandelbar in der Mitte, indeß der kleine (gemeine) Mann sich dem unwandelbaren Verharren in der Mitte widersetzt; des Edlen Verharren in der Mitte ist (besteht darin), daß er als Edler immer in der Mitte verweilt (d. h. zu jeder Zeit und in Allem an dem goldenen Mittelwege festhält); des Gemeinen Verharren in der Mitte (dagegen) ist (besteht darin), daß er als kleiner (gemeiner) Mann ohne Bangen und Furcht ist."

Wie schwierig es ist, in Allem die rechte Mitte zu halten, beweist Č. Y. 3, das „die Mittelwegigkeit" als die höchste Tugend hinstellt: „Der Meister sprach: Die Unwandelbarkeit der Mitte dürfte wohl das Höchste sein. Daß das Volk selten imstande ist (sie zu üben), dürfte (schon) lange her sein." [1]) Die im zweiten Satze enthaltene Klage des Confucius finden wir um so erklärlicher, wenn wir hören, daß Confucius L. J. XV. 3 über den Verfall der Tugend überhaupt klagt: „Der Meister sprach: Yeu (= Tsï-lu)! Die, welche die Tugend kennen, dürften wenige (rar) sein!" Um so seltener mußte naturgemäß die höchste Tugend sein.

---

[1]) Dem Sinne nach dasselbe, dem Texte nach mit einigen Abweichungen, wiederholen sich diese Worte L. J. VI. 27 (jedenfalls die Quelle von Č. Y.). Hier heißt es: „Der Meister sprach: Die Unwandelbarkeit der Mitte (= das unwandelbare Verharren in der Mitte) als Tugend dürfte wohl das Höchste sein (obenan stehen). Daß sie im Volke selten ist, mag lange sein." Ohne diese Parallelstelle könnte der letzte Satz in Č. Y. 3 auch bedeuten: „Das Volk dürfte selten imstande sein, darin lange zu verharren (sie lange zu üben)."

Kommt sie nichtsdestoweniger vor, so ist sie ein untrügliches Zeichen der Festigkeit ihres Trägers, des Edlen, zu dessen charakteristischen Merkmalen die Festigkeit mitgehört. Denn nach L. J XV. 36 sagte Confucius: „Der Edle ist charakterfest und nicht (bloß) in Worten aufrichtig (d. h. ein Mann von Wort).“ [1]) Die Festigkeit selbst ist wohl noch nicht alles, aber schon viel, wie L. J. VII. 25. 2. beweist: „Der Meister sprach: Einen guten Menschen habe ich wohl nicht zu sehen bekommen; einen zu sehen bekommen, der Festigkeit hat, das würde mir genügen (Mandschu: inu joo kai; chinesisch: ssï-kho-i = das ist wohl möglich),“ mit den weiteren Ausführungen in L. J. VII. 25. 3: „Nicht haben, dabei machen (= sich stellen), als ob man hätte; leer sein, dabei machen, als ob man voll wäre; beschränkt sein, dabei machen, als ob man frei wäre: schwerlich dürfte (ein solcher) fest sein.“ Und doch ist es Festigkeit, die freilich etwas anderes ist als Stärke, ohne welche nichts in der Welt bestehen kann. Sie wird als Ausdauer bei den Thieren geschätzt, wie es L. J. XIV. 35 heißt: „Bei Khi (Name eines Pferdes des Altertums, das im Tage bis 1000 chin. Meilen durchlief, daher sein Name dann überhaupt auf ein schnelles Roß angewendet wurde) preist man nicht seine Stärke, man preist (vielmehr) seine Tugend (seine Trefflichkeit, Ausdauer im Laufe).“ Sie braucht sogar der Zauberer oder Arzt (, deren Beschäftigung bekanntlich in China durchaus nicht als ehrenvoll galt) nach L. J. XIII. 22: „Der Meister sprach: Des Südens Leute haben einen Spruch, der lautet: Ein Mensch ohne Festigkeit (Ausdauer) kann (nicht einmal) den Zauberer oder Arzt abgeben. Gut! (= wie richtig!) (denn) festigt er nicht seine Tugend, so erntet er davon wahrscheinlich (nur) Beschämung (Cit. aus dem Buche der Wandlungen XXXII. 3.)“. Um so eher muß sie ein Edler besitzen, da nach L. J. XV. 26 „Der Meister sprach: Schöne Worte verwirren die Tugend; Ungeduld im Kleinen verwirrt große Pläne.“ Freilich kann auch die Festigkeit des Menschen verschiedener Art sein; nach Ansicht chinesischer Autoren trägt nämlich die eigene Beschaffenheit eines Landes sowie seine Naturverhältnisse wesentlich dazu bei, auch die Natur der Bevölkerung verschieden zu gestalten. Daraus resultirt dann umgekehrt auch die Vorliebe verschiedener Naturen

[1]) Legge a. a. O. 305 übersetzt: The superior man is correctly firm and not firm merely.

für verschiedene Naturelemente, wie die Chinesen überhaupt davon überzeugt waren und wie wir ähnliches auch aus einem Ausspruche des Confucius erfahren. L. J. VI. 21 heißt es nämlich: „Der Meister sprach: Weise haben ihr Vergnügen am Wasser, Pflichttreue (Humane) haben ihr Vergnügen an Bergen; Weise sind rührig (wie Wasser), Pflichttreue sind ruhig (bewegungslos wie Berge); Weise sind heiter (Folge ihrer Rührigkeit), Pflichttreue sind langlebig (Folge ihrer Ruhe).“ Dieser Ansicht der Chinesen entspricht auch, was wir Č. Y. X. hinsichtlich der Festigkeit des Menschen lesen:

Č. Y. X. 1: Tsï-lu fragte nach der Stärke.

2. Der Meister sprach: Soll es der südlichen Seite (Gegend) Stärke sein? Soll es der nördlichen Seite (Gegend) Stärke sein? oder soll es deine Stärke sein?

3. Mit Großmut (Nachsicht) und Milde belehrend, die Prinzipienlosigkeit (= die erfahrene Unbill) nicht vergelten, ist der südlichen Seite (Gegend) Stärke (Energie); der Edle verharrt in ihr.

4. Auf Eisen und Leder (gleich) einer Matte (gebettet) sein und sterben ohne Reue zu empfinden, ist der nördlichen Seite Stärke; die Starken verharren in ihr.

5. (Das Eine ist zu wenig, das Andere zu viel); daher ist der Edle harmonisch, ohne auszuschweifen (befolgt in allem die Harmonie, ohne irgendwo das rechte Maß zu überschreiten) — wie stark ist seine Festigkeit! Er steht in der Mitte, ohne sich auf (die eine oder andere) Seite zu neigen: wie stark ist seine Festigkeit! Ist Ordnung (tao = der rechte Weg) im Staate, so ändert er nicht (sein Verhalten aus der Zeit der) Zurückgezogenheit; wie stark ist seine Festigkeit! Ist Unordnung (wu-tao) im Staate, so ändert er sich bis zum Tode nicht; wie stark ist seine Festigkeit!

Das unwandelbare Verharren in der Mitte ist jedoch nicht bloß ein Zeichen der Festigkeit, sondern in ihm bekundet sich auch die wahre Weisheit und Tüchtigkeit des Menschen. So heißt es Č. Y. VII.: „Der Meister sprach: Die Menschen sagen alle: Wir sind weise; verdrängst du sie jedoch und treibst sie in Netze, Schlingen, Fallen und Gruben, da wissen sie fürwahr nicht, ihnen zu entkommen. Die Menschen sagen alle: Wir sind weise; wählen

sie (jedoch) in der Mitte zu verharren, so sind sie nicht imstande, einen Monat lang (daran) festzuhalten." Eine Ausnahme hierin machte der schon wiederholt erwähnte Lieblingsschüler des Confucius Yen-yuen, dem Confucius Č. Y. VIII. nachrühmt: „Der Meister sprach: Hoei als Mensch wählte die Unwandelbarkeit der Mitte: erfaßte er (nun) ein (= etwas) Gutes, so preßte er es fest an seine Brust und trug es, ohne es (wieder) zu verlieren." —

Der rechte Weg fängt mit der Besserung eigener Person an. Nach L. J. XV. 20 sprach nämlich der Meister: „Der Edle sucht es (= Alles) in sich selbst, der gemeine Mensch sucht es in (anderen) Menschen." Dasselbe auszudrücken bedient sich Confucius Č. Y. XIV. 5 des Vergleiches mit dem Bogenschützen: „Der Meister sprach: Der Bogenschütze hat eine (gewisse) Ähnlichkeit mit dem Edlen: Verfehlt er damit das Ziel (wörtlich: die Vögel čing und ngao, zwei kleine, scheue Vögel, die schwer zu schießen waren und deren Bilder daher in der Mitte der Zielscheibe abgebildet wurden), so kehrt und sucht er es (den Fehler) in sich selbst." L. J. XV. 14 aber heißt es: „Der Meister sprach: Verlangt (aber auch: tadelt) man von (an) sich selbst viel (wörtlich: dicht) dabei wenig (wörtlich: dünn) von (an) den Menschen, so entfernt man wohl Verdruß." Daher gehört nach Confucius zu den Regeln der Selbstvervollkommnung, was er L. J. I. 8, 2—4 sagt: „Mache zum Ersten (Hauptsächlichsten) Aufrichtigkeit und Treue, habe keine Freunde, die nicht so sind, wie du selbst, und hast du einen Fehler begangen, so schäme dich nicht, dich zu ändern (bessern)." Denn nach L. J. XV. 29 sagte der Meister: „Fehlen und sich nicht ändern (bessern), das heißt wohl (erst) Fehler." Besser freilich, als die schon begangenen Fehler gut zu machen, ist es, die Fehler rechtzeitig zu meiden. In dieser Hinsicht heißt es L. J. XVI. 7: „Khung-tsï sprach: Der Edle hat dreierlei (, wovor er sich) in acht nimmt: zur Zeit der Jugend, wo Blut und Atem (= die körperlichen Kräfte) noch nicht gefestigt sind, beruht seine Behutsamkeit auf Wollust (d. h. gilt seine Behutsamkeit der Wollust; Mandschu: boco de targambi = er nimmt sich vor Sinnlichkeit, Wollust in Acht); hat er seine Stärke (Reife) erreicht (d. h. ist er erwachsen, mannbar geworden) und sind Blut und Atem dann gestärkt, so beruht seine Behutsamkeit auf Streit (d. h. gilt seine Behutsamkeit dem Streit, er nimmt sich vor Streitsucht in acht); hat er sein Greisenalter

erreicht, (d. h. ist er alt geworden) und sind Blut und Atem schon geschwunden, so beruht seine Behutsamkeit auf Habsucht (gilt seine Behutsamkeit der Habgier, er nimmt sich vor Habgier in acht)."

Der nächste Zweck von all dem ist, wie gesagt wurde, die Selbstvervollkommnung, doch nicht ausschließlich; denn der Edle hat es bei allem, was er vornimmt, auch darauf abgesehen, durch eigenes Beispiel Andere zu beeinflussen und so durch eigene Selbstvervollkommnung auch zu ihrer Vervollkommnung beizutragen. Wir lesen so L. J. XIV. 45: „Tsï-lu fragte nach dem Edlen (kiüntsï). Der Meister sprach: Er bessert (bildet aus, vervollkommnet) sich selbst, um respektvoll zu sein. (Tsï-lu) sprach: So und genug? (Der Meister) sprach: Er bessert sich selbst, um die Menschen (= Andere) zu beruhigen. (Tsï-lu) sprach: So und genug? (Der Meister) sprach: Er bessert sich selbst, um „die Hundert Familien" (= das ganze Volk) zu beruhigen; sich selbst bessern, um „die Hundert Familien" (= das ganze Volk) zu beruhigen: haben wohl (die alten Muster-Kaiser) Yao und Šün auch nicht darum Sorge gehabt?" —

Aus diesem Verhältnisse des Edlen in seiner Selbstvervollkommnung zu seiner Umgebung und deren Vervollkommnung ergiebt sich die Wichtigkeit der Tugend, die der Ausdruck von diesem Verhältnisse ist und welche wir als das zweite Postulat des Edlen gefunden haben, nämlich Humanität (Pflichttreue).

Humanität (Pflichttreue, žin) ist die eigentliche menschliche Tugend. Der chinesische Schriftcharakter für dieselbe ist ursprünglich aus den Zeichen für Tausend, darunter Mensch zusammengesetzt und bezeichnet diese Tugend als das Verhältnis eines Menschen zu Tausend (Menschen), d. h. eines Menschen zu seinen Mitmenschen.

Dem entspricht auch die schon mitgeteilte Definition des Č. Y. XX. 5, nach welcher human sein soviel heißt wie Mensch sein, d. h. sich so aufführen, wie es sich für den Menschen als Mitglied der menschlichen Gesellschaft geziemt. Schließt somit Humanität im chinesischen Sinne des Wortes alles in sich, was sich auf das Verhältnis des Menschen zum Menschen bezieht, wobei alles ausgeschlossen bleibt, was dem Menschen nur als Individuum gilt, wenn es nicht als Vorbedingung für sein Verhalten

unter den Menschen angesehen wird.[1]) In diesem Sinne sagt Confucius L. J. IV. 5. 2: „Wenn der Edle die Humanität verläßt, wie erfüllt er seinen Namen?" d. h. wie beweist er, daß er ein Edler ist, oder noch allgemeiner, daß er seinen Pflichten als Mensch nachkommt. L. J. XIV. 7 lesen wir zwar: „Der Meister sprach: Edle, die nicht human sind, giebt es wohl, wie ich sehe, noch nicht gab es (jedoch) einen Gemeinen (wörtlich: kleinen Menschen), der human gewesen wäre." Dieser scheinbare Widerspruch ist so zu lösen, daß wir hier unter dem Mangel der Humanität nicht absolut deren Abhandensein, sondern nur etwaige Verstösse gegen dieselbe zu verstehen haben, die sich selbst der Edle dann und wann zu Schulden kommen läßt. Gleichzeitig ersieht man daraus, wie schwer, ja unmöglich es ist, wirklich human zu sein, wozu auch L. J. IV. 4 zu vergleichen ist, wonach „der Meister sprach: Wäre der Wille wohl auf Humanität gerichtet, es gäbe kein Böses fürwahr!"

So schwierig es also ist, human zu sein, ebenso wichtig ist es für den Menschen. Wie es im eigensten Interesse eines jeden ist, der Humanität beflissen zu sein, hören wir L. J. IV. 2: „Der Meister sprach: Der Nichthumane kann nicht lange in Bedrängnis (Ungemach) verweilen, er kann nicht dauernd im Vergnügen verweilen. Der Humane (dagegen) ist ruhig in (seiner) Humanität. (Daher) halten (auch) die Weisen Humanität für Gewinn." [2])

L. J. IV. 25 sagt der Meister: „die Tugend ist nicht verwaist (vereinsamt), sie muß Nachbarschaft haben." Gelten diese Worte von der Tugend allgemein, um so mehr Berechtigung haben sie bei der Humanität, die als allgemein menschliche Tugend ohne solche Nachbarschaft überhaupt nicht gedacht werden kann. Ausdrücklich lesen wir auch von ihr, daß sie geübt wird, um durch Beispiel auf andere einzuwirken.

L. J. XII. 1—3.

XII. 1. 1: Yen-yuen (= Hoei) fragte nach der Humanität. Der Meister sprach: Sich selbst beherrschend (überwindend) unter die Anstandsregeln (Sitte, Brauch und Ceremoniell) zurückkehren, ist Humanität. Wenn man, einen Tag sich überwindend, unter die Anstandsregeln zurückkehrt, so wendet alles unter dem

---

[1]) Faber, Lehrbegriff 27.

[2]) Legge, a. a. O. 165: the wise desire virtue.

Himmel (das ganze Reich) sich der Humanität zu (Mandschu: abkai fejergi gosinde ombi = ist das Reich in Humanität).[1]) Geht die Übung der Humanität von uns selbst oder von (anderen) Menschen aus?[2])

2. Yen-yuen sprach: Ich bitte nach dessen Inhalte (Entwickelungsgange) zu fragen. Der Meister sprach: (Entspricht es der) guten Sitte nicht, blicke nicht; entspricht es der guten Sitte nicht, höre nicht; entspricht es der guten Sitte nicht, rede nicht; entspricht es der guten Sitte nicht, bewege (rühre) dich nicht. Yen-yuen sprach: Hoei (= ich), wiewohl er nicht geschickt (geübt, fähig, Mandschu: ulhisô akô = nicht intelligent) ist, möchte bitten, sich mit diesen Worten (d. h. ihrer Ausübung) zu beschäftigen.

L. J. XII. 2. (Der Schüler) Čung-kung fragte nach der Humanität. Der Meister sprach: Bist du aus der Thüre (= außerhalb des Hauses, so benimm dich zu Jedermann), als ob du große (= hohe) Gäste sähest, verwende das Volk, als ob du beim grossen Opfer assistiren würdest; was du selbst nicht wünschest, thue den Menschen (= Anderen) nicht an. (Verfährst du so, dann bleibt der Erfolg sicher nicht aus). Verweilst du im Lande, so hast du keine Verdrießlichkeit (keinen Groll); verweilst du in der Familie, so hast du keine Verdrießlichkeit.[3]) Čung-kung sprach: Yung (der eigentliche Name des Čung-kung), wiewohl er nicht geschickt (geübt, intelligent genug) ist, möchte bitten, sich mit diesen Worten zu beschäftigen.

L. Y. XII. 3. (Der Schüler) Ssï-ma-nieu fragte nach der Humanität. Der Meister sprach: Der Humane ist in seiner Rede vorsichtig (Mandschu: ini gisun be ujelembi = wägt seine Worte ab). (Ssï-ma-nieu) sprach: Wenn er (= Jemand) in seiner Rede vorsichtig ist, verschafft ihm dies wohl den Namen human (pflichttreu, auch: nennt man ihn dann wohl . . .)? Der Meister sprach: Wenn das Ausüben von etwas (wörtlich: es machen)

---

[1]) So mächtig ist hier die Wirkung des Beispieles; Legge's Übersetzung a. a. O. 250: all under heaven will ascribe perfect virtue to him halten wir für unrichtig.

[2]) Rhetorische Frage = Die Übung der Humanität geht von uns selbst aus.

[3]) Den letzten Satz fassen wir als Resultat des vorher geschilderten Benehmens auf; nicht so Legge, a. a. O. 251, der ihn den drei vorhererwähnten Momenten gleichstellt und daher in seiner Übersetzung so fortsetzt: to have no murmuring against you in the country, and none in the family.



schwierig ist, kann die Rede davon unvorsichtig sein (wörtlich: erreicht die Rede davon die Unvorsichtigkeit)?"

L. J. XIII. 19: (Der Schüler) Fan-čhi fragte nach der Humanität. Der Meister sprach: Lebst du in Zurückgezogenheit, sei ehrwürdig; nimmst du (öffentliche) Geschäfte (Angelegenheiten) in die Hand, sei respectvoll; verkehrst du mit den Menschen (d. h. im Verkehr mit Anderen) sei aufrichtig. Selbst wenn du zu den (Barbaren) I und Tik[1]) gingest, kann dies nicht abgelegt (darauf verzichtet) werden.

L. J. XVII. 6. (Der Schüler) Tsï-čhang fragte bei Khung-tsï nach der Humanität. Khung-tsï sprach: Imstande sein, fünferlei unter dem Himmel (= im Reiche) auszuüben, dürfte Humanität ausmachen. (Tsï-čhang sprach:) Bitte darnach zu fragen. (Der Meister) sprach: Ehrwürdigkeit, Großmut, Treue, Eifer und Wohlwollen. Ist man ehrwürdig, so wird man nicht geringschätzig behandelt; ist man großmütig, so erlangt (gewinnt) man die Menge (das Volk); ist man treu, so haben die Menschen Vertrauen; ist man eifrig, so hat man die Arbeit (d. h. man leistet viel); ist man wohlwollend, so reicht das hin (= kann er, wie auch die Mandschu-Übersetzung lautet), die Leute zu verwenden.

Aus allen diesen Stellen ergiebt sich klar der Begriff der Humanität als einer Tugend, die das ganze Verhalten des Menschen zu seinen Mitmenschen zum Gegenstande hat. Aus diesem ihrem Umfange erklärt es sich dann freilich leicht, warum ihr Ausüben für so schwierig gehalten wird und warum man nach Confucius fähig sein kann, einen Staat zu verwalten, einer Familie vorzustehen, Ceremonien zu besorgen u. a. m., ohne jedoch gleichzeitig auch human zu sein. Wir lesen so L. J. V. 7; „Meng-wu-pek (= Ho-ki, Sohn des S. 17 erwähnten Meng-i-tsï) fragte nach Tsï-lu, ob er human sei. Der Meister sprach: Ich weiß nicht. Er fragte nochmals. Der Meister sprach: Yeu (der eigentliche Name des Tsï-lu) kann in einem Staate von Tausend Streitwagen (Gespannen, also einem der größten Staaten) verwendet werden, seine Streitkräfte anzuführen, seine Humanität kenne ich jedoch nicht (d. h. ob er human ist, weiß ich jedoch nicht). (Meng-wu-pek fragte weiter:) Khieu hier (ein anderer Schüler des Confucius, nämlich Yen-yeu auch Yeu-tsï genannt), was ist

---

[1]) S. L. J. III. 5 (S. 80).

von ihm zu halten? Der Meister sprach: Khieu kann in einer Stadt von Tausend Häusern oder in einer Familie mit hundert Streitwagen (Gespannen) als ihr Vorsteher verwendet werden, seine Humanität kenne ich jedoch nicht. (Meng-wu-pek) fragte weiter: Čhik hier (der Schüler des Confucius Kung-ssï auch Tsï-hoa genannt, der für einen guten Kenner des Ceremonienwesens galt, hauptsächlich was Kleidung und Umgang anlangte), was ist von ihm zu halten? Der Meister sprach: Čhik kann, angethan mit Amtsgürtel und im Hofe gestellt, verwendet werden, mit Fremden und Gästen zu sprechen (d. h. sie zu empfangen), seine Humanität kenne ich jedoch nicht."

Ähnlich heißt es L. J. V. 18. 1.: „(Der Schüler) Tsï-čang fragte und sprach: Der Amtsleiter (chin.: ling-yin = Leiter der Regierung, Mandschu: alifi dasara amban = der Beamte, der die Regierung übernommen hatte, als Beamtentitel = Premier-Minister) Tsï-wen (im Staate Tsu) trat dreimal in den Dienst und war (= als) Premier-Minister, ohne heiterer Miene zu sein; dreimal verließ er ihn (den Dienst, oder seinen Posten), ohne verdrießliche Miene zu zeigen. Des alten Premier Ministers Regierungsweise war gewiß darnach (auch wohl: mußte unbedingt ...), dem neuen Premier-Minister mitgeteilt zu werden. Wie verhielt es sich mit ihm (= wie urteilst du über ihn)? Der Meister sprach: Er dürfte aufrichtig (loyal) gewesen sein. (Tsï-čang) sprach: War er wohl nicht human? (Der Meister) sprach: Das weiß ich noch nicht; wie käme er dazu (wörtlich: erreichte er) human zu sein?"

L. J. V. 18. 2: „Tshui-tsï (ein hoher Würdenträger im Staate Tshi) tötete den Fürsten von Tshi (Čuan-kung 553—547). Čhin-wen-tsï (ebenfalls ein Beamter des Staates Tshi), der zehn Viergespanne hatte (= befehligte), ließ sie im Stiche und ging davon (w.: verließ es — Thsï —). Als er ein anderes Land erreichte, da sprach er: Wie unser tafu Tshui-tsï, fürwahr und verließ es (ging fort). Als er (noch) in ein Land kam, da sprach er auch (= wieder): Wie unser ta-fu Tshui-tsï, fürwahr und verließ es (ging fort). Wie verhielt es sich mit ihm (wie urteilst du über ihn)? Der Meister sprach: Er dürfte rein gewesen sein. (Tsï-čang sprach): War er wohl nicht human? (Der Meister) sprach: Das weiß ich noch nicht; wie käme er dazu (wörtlich: erreichte er), human zu sein?"

Hieher gehört auch die in L. J. XIV. 2 mitgeteilte Antwort des Confucius auf die Frage: Wenn Überhebung, Prahlerei (auch:

Eigenmächtigkeit), Groll und Begierde nicht Eingang finden (geübt werden), so dürfte dies für Humanität gehalten werden können. Der Meister sprach: Es mag wohl für schwierig gehalten werden, ob (auch) für Humanität, weiß ich fürwahr nicht."

Hielt somit Confucius die Humanität für mehr als schwierig, ein Umstand, der es begreiflich macht, wenn Confucius, der einerseits erklärt, daß es Niemanden giebt, der nicht vermöchte, human zu sein, wenn er nur will,[1]) auf der andern Seite, die großen Schwierigkeiten anerkennend, mit welchen die echte Humanität verbunden ist, nicht einmal für sich selbst die Humanität zu beanspruchen wagte,[2]) wiewohl er sie selbst nie aus den Augen ließ, was er L. J. VII. 6 auch anderen anempfiehlt: „Der Meister sprach: Denke an den (rechten) Weg, halte an der Tugend fest, handle gemäß der Humanität, erhole dich (suche dein Vergnügen in) an den (6) Fertigkeiten[3])." Die Hauptschwierigkeit der Humanität besteht nach L. J. XV. 35 darin, daß es für sie keinen Lehrer giebt, bei dem sie erlernt werden könnte, daß es vielmehr nur eigenem Streben jedes Einzelnen gelingen kann, durch Übung zu ihr zu gelangen. „Man nehme die Humanität auf sich selbst, man übertrage sie nicht einem Lehrer."

Die Humanität hat freilich auch ihre Grenzen, die sie nicht überschreiten darf, wenn sie ihr Ziel nicht verfehlen soll. Daher lesen wir bei Confucius neben Aussprüchen, nach welchen die Humanität keinen Augenblick aus den Augen zu verlieren ist, wie z. B. L. J. IV, 5. 3: „Der Edle verläßt (auch: handelt gegen) die Humanität nicht (einmal) auf die Zwischenzeit (die Dauer) der Beendigung einer Mahlzeit: In (= zur Zeit der) Eile und Hast muß er in ihr verharren (wörtlich: sein), im (= zur Zeit des) Falle und Gefahr muß er in ihr verharren (wörtlich: sein)", auch Aussprüche, welche selbst in der Humanität vor dem Allzuviel warnen. So heißt es L. J. VI. 3: „(Der Schüler) Tsï-hoa ging als Gesandter nach Tshi. Yen-tsï (ein anderer Schüler) bat für seine Mutter um Reis (in der Hülse, Mandschu: jeku = Getreide). Der Meister sprach: Gib im ein Fu[4]). Er bat um mehr. Der

---

[1]) L. J. IV. 6. S. S. 86 f.

[2]) L. J. VII. 33. S. S. 102.

[3]) S. S. 12 Anm., näheres bei Legge, a. a. O. 196 Anm.

[4]) Fu = 6 teu + 4 šing = 64 šing = nach dem jetzigen Maße 3·5 l.

Meister sprach: Gieb ihm ein Jü[1]). Yen-tsï gab ihm (Mandschu: ini cisui = auf eigene Faust) 5 Ping[2]) Reis in der Hülse. Der Meister sprach: Als Čhik (der eigentliche Name des Tsï-hoa) nach Tshi ging, bestieg er ein fettes Pferd und zog leichtes (= feines) Pelzkleid an (ein Zeichen von Wohlhabenheit, gleichzeitig ein Beweis dafür, daß er hätte selbst für seine Mutter sorgen können). Ich habe aber folgendes (wörtlich: es) gehört: Der Edle steht dem Bedürftigen bei, giebt (jedoch) dem Reichen nicht zu (d. h. bereichert ihn nicht noch mehr)." Dem widerspricht nicht, was in der Fortsetzung von L. J. VI. 3 erzählt wird: „(Der Schüler) Yuen-ssï war sein (des Confucius) Verwalter (als Confucius selbst Ssï-keu in Lu war[3]). Er (Confucius) gab ihm 900 (Maß) Reis in der Hülse. Er lehnte es ab. Der Meister sprach: Warum nimmst du es nicht und giebst nicht deiner Nachbarschaft (lin = 5 Familien), den Weilern (li = 5 lin), Dörfern (hiang = 4 li) und Städten (tang = 5 hiang)," d. h. den Armen in deinem Distrikte? L. J. XI. 16 sagt sich Confucius geradezu von seinem Schüler Yen-yeu los, der seinen reichen Herrn auf Kosten der armen Unterthanen bereicherte: „Ki-ši (das Haupt der Familie Ki in Lu[4]), in deren Dienste dieser Schüler des Confucius stand), war reicher als Čeu-kung[5]); dennoch half Khieu (der eigentliche Name des Yen-yeu), der für ihn (Steuern) erhob und einsammelte, ihn bereichern. Der Meister sprach: Das ist nicht mein Befolger, kleine Kinder (= Schüler), rühret die Trommel und greift ihn an (, wie dies bei Strafvollziehung üblich war), es kann sein, fürwahr (d. h. es ist erlaubt oder er verdient es)."

Ebensowenig war Confucius mit der Humanität zufrieden, die auf fremde Kosten ausgeübt wird. Ein Beispiel davon finden wir L. J. V. 23: „Der Meister sprach: Wer sagt von Wei-šeng-kao (einem weiter nicht bekannten Individuum), daß er gerade (aufrichtig) war? Jemand bat ihn um Essig; er erbat sich ihn von seinem Nachbar und gab ihm (denselben, als ob er sein eigen gewesen wäre)."

Nach anderer Richtung sehen wir die Humanität beschränkt L. J. VI. 24: (Der Schüler) Tsai-ngo fragte und sprach: Der Humane, selbst wenn man ihm mitteilend sagen würde: „Im Brun-

---

[1]) Jü = 160 šing = 9·12 l.

[2]) Ping = 1600 šing = 91·2 l.

[3]) S. S. 30 f. — [4]) S. 14, 21 u. a. — [5]) = Čao-kung von Lu, S. S. 156.

nen ist ein Mensch," wird ihm wohl sicher (in den Brunnen) nachspringen (ihn zu retten). Der Meister sprach: Warum sollte er denn so thun? Der Edle kann veranlaßt werden, (zum Brunnen) zu gehen, gewiß, aber er kann nicht veranlaßt werden, hinabzuspringen; er kann getäuscht werden (durch etwas, was vernünftig scheint), kann jedoch nicht in die (ihm gestellte) Falle gebracht werden", mit anderen Worten, er thut sein Möglichstes, ohne jedoch sein Leben unvernünftig auf's Spiel zu setzen. Dies ist nach Confucius keine Feigheit sondern Bedächtigkeit, die, insofern sie nicht in Unschlüssigkeit übergeht, nur gebilligt werden kann. Für dieselbe entschließt sich Confucius in seiner Antwort auf die Frage des Schülers Tsï-lu L. J. VII. 10. 2: „Tsï-lu sprach: Wenn der Meister (= du) drei Heere (sam-kuan à 12 500 Mann, die die Wehrmacht eines großen Staates bildeten; Mandschu: geren cooha = viel Heer) führen würde, wen würde er dann (= in diesem Falle) mitnehmen? Der Meister sprach: Einen der (unüberlegt) einen Tiger angreift oder sich (blindlings) in den Strom stürzt und stirbt, ohne Reue zu empfinden, würde ich gewiß nicht mitnehmen; höchstens einen, der, an ein Geschäft herantretend, befangen ist, der es liebt, (alles vorher) zu beraten und (erst dann) auszuführen." Zuviel Bedächtigkeit verwarf allerdings auch Confucius nach L. J. V. 19, wo es von einem sonst guten Beamten im Staate Lu heißt: „Ki-Wen-tsï (der Name dieses Beamten) überlegte (alles) dreimal und (erst) dann handelte er. Als der Meister davon hörte, sprach er: Zweimal mag es wohl sein" (d. h. dreimal ist des Guten zu viel).

Wie hier Confucius Bedächtigkeit ohne Unschlüssigkeit anempfiehlt, ebenso hielt er auf der andern Seite Mut, Furchtlosigkeit, Unerschrockenheit, Tapferkeit, wie der chinesische Begriff yung wiedergegeben werden kann, neben Weisheit und Humanität für das dritte charakteristische Merkmal seines Edelmannes. Nach L. J. XIV. 5 ist der Humane ohne sie gar nicht denkbar: „Der Meister sprach: Wer Tugend hat, hat notwendig (auch) Rede(gabe); wer Rede(gabe) hat, hat nicht notwendig auch Tugend (muß nicht Tugend haben); wer human ist, hat notwendig (auch) Mut; wer Mut hat, hat nicht (auch) notwendig (muß nicht haben) Humanität." Daher schätzt der Edle auch den Mut hoch, der nach L. J. XIV. 30 bei ihm als Furchtlosigkeit erklärt wird. „Der Meister sprach: Der Weg des Edlen ist dreierlei . . . . mutvoll hat er keine Furcht

(dasselbe wörtlich IX. 28).“ Doch seinem Mute setzt er Schranken durch eine andere Tugend, eine der fünf Grundtugenden des Chinesen, nämlich Gerechtigkeit, ohne welche der Mut leicht in Unruhestiften ausartet. L. J. II. 24. 2 wird sogar wissentliches Nichtüben von Gerechtigkeit geradezu für Schwäche erklärt: „(Der Meister sprach): Das Rechte (die Gerechtigkeit) sehen und es (sie) nicht üben ist wu-yung, mutlos (Mutlosigkeit).“ Auch L. J. XV. 16 heißt es: „Der Meister sprach: Wenn eine Menge den ganzen Tag beisammen sitzt, und, ohne in ihren Worten auf die Gerechtigkeit zu kommen (auch: und, ohne daß ihre Rede die Gerechtigkeit erreicht), kleinliche Kniffe auszuüben liebt, wie schwierig dürfte es sein (mit ihr etwas anzufangen)!“

Daher läßt der Edle auch die Gerechtigkeit nie aus den Augen. Nach L. J. II. 14 sprach der Meister: Der Edle ist universal (d. h. gleichmässig gegen Alle; Mandschu: neigelembi = handelt gleich gegen Alle, ist gegen Jedermann gerecht) und nicht parteiisch (Mandschu: haršarakô = zieht Eins dem Andern nicht vor); der Gemeine ist parteiisch und nicht universal,“ wie wir denn auch von Confucius solches erfahren, L. J. IX. 4: „Der Meister hatte vier (Dinge) ausgerottet. Er hatte kein „Meine ich“, kein „Muß“, kein „Sicherlich“, kein „Ich“.“ Ebenso heißt es L. J. IV. 10: „Der Meister sprach: Des Edlen Verhältnis zur Welt (wörtlich: des Himmels Unterem, was auch Reich bedeuten kann) ist: er ist weder auf etwas versessen, noch grundsätzlich gegen etwas (eingenommen). (In allem) der Rechtlichkeit sich anschließend (auch: beipflichtend) folgt er ihr.“ L. J. IV. 16: „Der Meister sprach: Der Edle versteht sich auf Rechtlichkeit (Gerechtigkeit), der Gemeine versteht sich auf Vorteil (Gewinn),“ und damit sinnverwandt L. J. IV. 11: „Der Meister sprach: Der Edle denkt an die Tugend, der Gemeine denkt an die Erde (das Irdische); der Edle denkt an Strafen (die eine Schlechtigkeit nach sich zieht), der Gemeine denkt an Wohlwollen (Gunstbezeugungen; Mandschu: fulehun = Wohlthaten, d. h. seine Gedanken sind darauf gerichtet, etwas zu bekommen).“ Letzteres ist jedoch nach L. J. IV. 12 ziemlich bedenklich, da, wie „der Meister sprach: Nach Vorteil (Gewinn) streben und darnach handeln (soviel heißt wie) viele Verdrießlichkeit haben.“

Wie wir jedoch bis jetzt überall bei dem Edlen mit dem Trachten nach eigener Vervollkommnung auch das Streben nach

Vervollkommnung Anderer vereint fanden, ebenso ist dies auch hinsichtlich der Gerechtigkeit und Rechtlichkeit der Fall. Dies gehört nach L. J. VI. 20. 1 mit zu der Weisheit: „(Der Schüler) Fan-Čhik fragte nach der Weisheit. Der Meister sprach: Angestrengt der Rechtlichkeit des Volkes beflissen sein (d. h. streben, das Volk gerecht zu machen, kann jedoch auch bedeuten: streben seine Rechtlichkeit dem Volke gegenüber zu bewähren), ehrerbietig gegen Geister und Dämonen sein, jedoch sie ferne halten, dürfte wohl Weisheit genannt werden können." —

Das Gesagte dürfte die Wichtigkeit der Gerechtigkeit im Leben des Edlen hinlänglich dargethan haben, überhaupt, wie insbesondere mit Rücksicht auf den Mut, von dem sie nicht zu trennen ist. Ja aus L. J. XVII. 23 erfahren wir, daß der Edle die Gerechtigkeit höher schätzt als den Mut, wiewohl letzterer nach dem Gesagten eine der drei Haupteigenschaften des Edlen ist: „Der Schüler Tsï-lu sprach: Schätzt der Edle den Mut (die Tapferkeit) hoch? Der Meister sprach: Der Edle hält die Gerechtigkeit für höher (oder: für das Höchste). Denn, hat der Edle Mut, ist er jedoch ohne Rechtlichkeit, so stiftet er Unruhe; der Gemeine (aber), wenn er Mut hat, dabei ohne Rechtlichkeit ist, wird zum Räuber." Confucius verabscheute jedoch nach L. J. VII. 35 jedwede Ausschweifung auf's Entschiedenste: „Der Meister sprach: Ist Einer ausschweifend, so gehorcht er dann (den Vorgesetzten) nicht, ist er (übermässig) sparsam, so wird er filzig. Als Jemandes Ungehorsam (Insubordination) ist jedoch die Filzigkeit besser."

Vor Insubordination aller Art schützt jedoch, wie aus Vorstehendem hervorgeht, der Sinn für Gerechtigkeit am besten. Daher wird auch L. J. XV. 17 Gerechtigkeit geradezu für die Grundlage des menschlichen Lebens erklärt: „Der Meister sprach: Der Edle hält Gerechtigkeit (Rechtlichkeit) für Hauptsache (Mandschu: da = Grundlage); nach der guten Sitte (li) übt er sie, mit Bescheidenheit läßt er sie hervortreten (sich äußern), mit Treue (Wahrhaftigkeit) vollendet er sie. So ist der Edle!"

Bildet so die Rechtlichkeit den inneren Gehalt von Mut, so muß gute Sitte (li), die die äußere Seite der Rechtlichkeit bildet, auch die äußere Erscheinung von Mut bestimmen. In dieser Hinsicht heißt nach L. J. VIII. 2. 1. vom Mute ohne gute Sitte

dasselbe, was vom Mute ohne Rechtlichkeit gesagt wurde, beide stiften Unruhe [1]). Daher wird auch anderswo [2]) Mut ohne gute Sitte (Anstand) als eines von den Objekten aufgezählt, die der Edle haßt: „Tsï-kung sprach: Hat der Edle auch Haß? Der Meister sprach: Er hat Haß. Er haßt diejenigen, welche der Menschen (= Anderer) Böses bekannt machen (proclamiren) [3]); er haßt diejenigen, die, (selbst) in niederer Stellung verweilend, die Höheren (höher gestellten) schmähen [4]); er haßt diejenigen, die Mut haben, jedoch ohne gute Sitte (Anstand) sind; er haßt diejenigen, welche entschlossen und waghalsig, dabei jedoch beschränkt sind. (Auf diese seine Erklärung hin) sprach (der Meister zu Tsï-kung): Ssï (der eigentliche Name des Tsï-kung), hast du auch Haß? (Tsï-kung antwortete): Ich hasse diejenigen, welche Umsicht (umsichtiges Suchen) für Weisheit halten [5]); ich hasse diejenigen, welche Insubordination für Mut halten; ich hasse diejenigen, welche das Bloßstellen von geheimen Fehlern Anderer (Tadel) für Geradheit (Aufrichtigkeit) halten.“ —

Auf diese Weise vereinigt der Edle in seiner Person alle Grundtugenden des Chinesen, in erster Reihe Weisheit, Humanität (Pflichttreue) und Mut, zu welch letzterem als notwendige Ergänzung Rechtlichkeit sowie gute Sitte hinzutreten. Alle zusammen bilden die Grundlage seiner Entwickelung, deren Ergebnis wir aus L. J. XIV. 30 kennen lernen: Der Meister sprach: Des Edlen Weg ist dreierlei — ich vermag es nicht: human (pflichttreu) ist er nicht besorgt (bekümmert), weise ist er ohne

---

1) L. J. VIII. 2. 1.: „Mut ohne gute Sitte stiftet Unruhe.“ Vgl. auch L. J. VIII. 10, wonach der Meister sprach: Mut lieben und Armut hassen stiftet Unruhe.

2) L. J. XVII. 24.

3) Vgl. hierzu L. J. XVII. 14: „Der Meister sprach: Unterwegs (etwas) hören und auf der Weiterreise davon erzählen ist der Tugend Verlassen.“

4) Vgl. hierzu L. J. XII. 6: „(Der Schüler) Tsï-čang fragte nach der Einsicht. Der Meister sprach: Wenn die sich (allmählich) einsaugende und durchsickernde Verleumdung sowie in die Haut (= in's Fleisch) aufgenommene (dem Pfeile gleich haften bleibende) Anschuldigungen nicht Eingang finden (= nicht wirken), so kann dies wohl schon wirklich Einsicht genannt werden. Wenn die sich (allmählich) einsaugende und durchsickernde Verleumdung sowie in die Haut aufgenommene Anschuldigungen nicht Eingang finden, so kann dies wohl schon sicher Fernblick genannt werden.

5) Legge a. a. O. 330 übersetzt: I hate those who pry out matters, and ascribe the knowledge to their wisdom.



Zweifel, mutvoll ist er ohne Furcht.[1]) Tsï-kung sprach: Der Meister wandelt von selbst diesen Weg (d. h. er braucht ihn nicht erst zu lernen)." [2]) Aus ihnen resultiren naturgemäß alle einzelnen Eigenschaften des Edlen, die wir aus verschiedenen Aussprüchen des Confucius kennen lernen, insbesondere sein fertiger, fester Charakter mit dessen Hauptmerkmalen, der Würdigkeit und Wahrhaftigkeit. L. J. I. 8. 1. heißt es ausdrücklich: „Der Meister sprach: Ist der Edle nicht würdevoll (ernsthaft), so wird er nicht geachtet, und lernt er, so ist es nicht fest (solid)." Diese Ernsthaftigkeit und Würde des Edlen ist jedoch durchaus nicht künstlich, sondern durch und durch der natürliche Ausdruck seines Seelenzustandes und hat nichts gemein mit der Aufgeblasenheit des Gemeinen, nach L. J. XIII. 26: „Der Meister sprach: Der Edle ist erhaben, dabei nicht stolz; der Gemeine ist stolz, dabei nicht erhaben."

Ernsthaftigkeit und Würde schließen keineswegs angemessene Heiterkeit aus, von welcher wir daher ebenfalls als einem Kennzeichen des Edlen erfahren aus L. J. VII. 36: „Der Meister sprach: Der Edle ist mässig vergnügt, der Gemeine ist beständig mürrisch (finster)." Seine heitere Laune verläßt ihn nicht einmal zur Zeit der Not, wie wir dies von dem bekannten Musterschüler des Confucius lesen L. J. VI. 9: „Der Meister sprach: Wie weise (tugendhaft) war Hoei! Bei einer Bambusschüssel (Reis) als Nahrung und einem Kürbis (voll Wasser) als Trank wohnte er in einem engen Gäßchen (Mandschu: hoilashôn boo de = in einem zerfallenen Hause). Menschen (= Andere) hätten seine Not nicht ertragen, aber Hoei änderte dabei nicht seine Heiterkeit. Wie weise (tugendhaft) war Hoei!" Leicht ist dies freilich nicht, wie wir der Stelle L. J. XIV. 11 entnehmen: „Der Meister sprach: Arm sein, dabei nicht (= ohne zu) murren ist schwer; reich, dabei nicht stolz sein (sich nicht überheben) ist leicht." Ähnliches Lob der heitern Laune in der Not lesen wir L. J. I. 15. 1: Tsï-kung sprach: Arm sein, ohne zu schmeicheln, reich sein, ohne

[1]) Dasselbe wenig abweichend L. J. IX. 28: „Der Meister sprach: Der Weise ist ohne Zweifel, der Humane ist nicht besorgt (hat keinen Kummer), der Mutvolle ist ohne Furcht.

[2]) Legge a. a. O. 286. übersetzt: „Master, that is what you yourself say" und in der Anmerkung, daß tao = yen (reden). Wir können in dieser seiner Übersetzung keinen passenden Sinn entdecken.



sich zu überheben (stolz zu sein), wie verhält es sich damit (wie urteilst du darüber)? Der Meister sprach: Das ist möglich, aber es ist fürwahr noch nicht, wie wenn einer arm, dabei heiter ist und reich ist, dabei gute Sitte liebt."

Neben Ernst und Würde sowie mäßig heiterer Laune zeichnet den Edlen vorzugsweise aus, daß er in allem maßvoll vorgeht und Alles zur rechten Zeit vornimmt. Als Beispiel hiefür kann der Wei'sche Beamte Kung-šuk-wen-tsï genannt werden, dem L. J. XIV. 14 gewidmet ist: "Der Meister fragte nach Kung-wen-tsï bei (dem näher nicht bekannten) Kung-ming-kia und sprach: Ist es wahr, daß der Meister (Kung-šuk-wen-tsï) nicht redet, nicht lacht, nicht nimmt? Kung-ming-kia antwortete und sprach: (Dies kommt daher), daß diejenigen, die so berichten, zu weit gehen (übertreiben). Der Meister redet, wenn es an der Zeit ist, und die Leute werden (so) seiner Rede nicht überdrüssig; hat er Freude (oder: Anlaß zur Freude), dann (erst) lacht er, und die Leute werden seines Lachens nicht überdrüssig; ist es recht, erst dann nimmt er, und die Leute werden seines Nehmens nicht überdrüssig. Der Meister (Confucius) sprach: „So ist er? Wie ist er denn so? (ist er denn wirklich so? oder: wie kann er aber so sein? als Ausdruck von Verwunderung darüber)!

Aus dem so beschaffenen Charakter des Edlen folgt, was wir L. J. XIII. 25 lesen: „Der Meister sprach: Der Edle ist leicht zu bedienen, dagegen schwer zu erfreuen; erfreuest du ihn, jedoch nicht durch etwas, was dem rechten Wege entspricht (was recht ist), so freut er sich sicher nicht; was jedoch seine Verwendung von Menschen betrifft, so macht er sie zu Gefässen (d. h. bedient sich derselben wie der Gefäße, von denen jedes seine eigene Bestimmung hat; auf die Menschen angewendet = verwendet sie nach ihren Fähigkeiten)."

Ein Gegenteil davon ist nach derselben Stelle der Gemeine, von dem es in der Fortsetzung heißt: „Der Gemeine ist schwer zu bedienen, dagegen leicht zu erfreuen; erfreuest du ihn, selbst wenn es nicht dem rechten Wege entspricht (recht ist), so freut er sich sicher; was jedoch seine Verwendung von Menschen betrifft, so sucht er Allseitigkeit (gleiche Fähigkeit für alles bei einem Jeden)."

Die mitgeteilten Eigenschaften des Edlen bringen es weiter mit sich, daß er auf alles gleiche Achtung hat. L. J. XVI. 10 werden so namentlich neun Punkte aufgezählt, denen der Edle

größte Aufmerksamkeit zuwendet. „Khung-tsï sprach: Der Edle hat neun Gedanken (d. h. neun Dinge, an welche er denkt). Im Sehen denkt er an Klarheit, im Hören denkt er an Schärfe, im Gesichtsausdruck denkt er an Freundlichkeit (Güte), in der Haltung denkt er an Ehrerbietigkeit, in Worten denkt er an Aufrichtigkeit, in Geschäften denkt er an Aufmerksamkeit (Ehrfurcht), in Zweifeln denkt er an Fragen, im Zorn denkt er an Schwierigkeiten (die eventuell nachfolgen könnten); sieht er ein Erreichen (d. h. daß er etwas erreichen kann), denkt er an die Gerechtigkeit (= ob es recht ist)."

Die größte Aufmerksamkeit gilt allerdings den Worten. L. J. I. 14 sagt Confucius darüber: „Der Edle sucht im Essen nicht Sattheit, im Wohnen sucht er nicht Bequemlichkeit; eifrig (regsam) in Geschäften, ist er vorsichtig in Reden."[1]) Denn nach L. J. XIV. 21 gilt, was „der Meister sprach: Ist in seinen (Jemandes) Worten Scham nicht vorhanden, so ist es schwierig, sie durchzuführen." Er folgt hierin dem Beispiele des Altertums, dessen Leute nicht viel sprachen, aus Furcht, sie könnten außer Stande sein, das Gesprochene auch zu bethätigen.

L. J. IV. 22: „Der Meister sprach: Daß im Altertume Worte nicht herauskamen (hervorgebracht wurden, hatte seinen Grund darin), daß man sich seiner (wörtlich: der Person) Unzulänglichkeit schämte" d. h. sich fürchtete, daß man nicht gewachsen sein wird, den Worten zu entsprechen, das Versprochene zu leisten. Denn schon im Ši-king (Liederbuche) heißt es:

Des weißen Sceptersteines Fleck
Kann wieder weggerieben werden.
Des ausgesproch'nen Wortes Fleck
Kann nimmermehr vertrieben werden.[2])

Nach L. J. XI. 5 fand auch Confucius diese Worte des Ši-king sehr zutreffend. „(Der Schüler) Nam-yung", heißt es hier, „wiederholte dreimal (= oft) die Worte vom weißen Sceptersteine. Khung-tsï nahm seines älteren Bruders Tochter und gab sie ihm zur Frau." Daher lesen wir auch L. J. IV. 24: „Der Meister sprach: Der Edle wünscht zögernd in der Rede, dabei rege im Handeln zu sein", und L. J. XIV. 29: „Der Meister sprach: Der

[1]) Siehe auch L. J. IV. 11. S. S. 140.
[2]) Legge, Chinese classics IV. II. pag. 513. (Ši-king III. 3, Nro. 2. Strophe 5, Verse 7—10.) Schi-king von V. von Strauß, S. 436.

Edle ist verschämt in seinen Worten, dagegen geht er weit in seinen Thaten (auch: läßt er seine Thaten hervorragen)." L. J. II. 13 heißt es sogar: „Tsī-kung fragte nach dem Edlen. Der Meister sprach: Zuerst führt er seine Worte aus und erst dann läßt er sie nachfolgen" [1]) d. h. er handelt, ehe er spricht. Denn nur in einem solchen Falle kann er volle Sicherheit haben, daß seine Worte auch der That entsprechen, was nach L. J. XV. 40 erfordert wird: „Der Meister sprach: Die Rede sei durchdringend und wohl genug" d. h. erreiche dasjenige (entspreche demjenigen), was sie auszudrücken hat.

Diese Vorsicht in der Rede, die Confucius auch sonst anempfiehlt, erspart dem Edlen manche Verdrießlichkeit, in welche er ohne dieselbe unbedingt verfallen müßte. [2]) Namentlich ist sie geeignet, Mißverständnissen vorzubeugen und Streitigkeiten zu verhindern, welche der Edle nach Confucius nicht liebt, wenn er sie auch im Notfalle anzuhören vermag.

L. J. XII. 13: „Der Meister sprach: Im Anhören von Streitigkeiten bin ich gewiß wie (andere) Menschen; allerdings mache ich, daß es keine Streitigkeiten gebe [3])." In dieser Hinsicht heißt es auch L. J. XV. 21 vom Edlen: „Der Meister sprach: Der Edle ist ernst und (als solcher) streitet er nicht; er ist gesellig, jedoch nicht brüderlich", [4]) und L. J. III. 7: „Der Edle hat nichts, worüber er streiten würde; wenn es sein muß (= höchstens etwa), so ist es das Bogenschießen. (Doch auch hier) verbeugt er sich und steigt höflich hinauf (zum Wettstreite); (und eben so verfährt er), wenn er, hinabsteigend, (aus dem gewonnenen Becher) zutrinken läßt. (So ist er auch) in seinem Streite ein Edler." —

Diese seine Eigenschaften erleichtern dem Edlen den Umgang mit den Menschen, den er als gesellig durchaus nicht meidet.

---

[1]) Legge a. a. O. 150 übersetzt etwas freier: and afterwards speaks according to his actions.

[2]) Vgl. z. B. L. J. II. 18 (s. S. 126); Legge's Übersetzung a. a. O. 151: while you speak cautiously at the same time of the others, giebt dem Ganzen einen wesentlich andern Sinn.

[3]) Dasselbe citirt in Ta-hiok (Große Lehre) Cap. IV.

[4]) Vgl. hierzu L. J. XIII. 23. Der Meister sprach: „Der Edle harmoniert, jedoch identificiert sich nicht; der Gemeine identificiert sich, dabei harmoniert er nicht;" Legge a. a. O. 273: is affable but not adulatory; Faber a. a. O. 57: ist friedlich, aber stellt sich nicht gleich (vergiebt sich nichts).



Freilich ist er auch hier sehr vorsichtig, wie nach L. J. XV. 22 „der Meister sprach: Der Edle erhebt den Menschen wegen der Worte nicht, (ebenso wie) er wegen des Menschen die Worte nicht verwirft", und prüft, sowohl Personen wie ihre Worte, auf's Genaueste. Denn der Schein trügt oft, oder, wie es L. J. XI. 20 heißt: „Der Meister sprach: (Jemandes) Worte sind anregend (solid). Dies zugegeben (bleibt noch die Frage offen): ist dies ein Edler? oder ist dies einer, der nur seinem Außeren (dem Scheine) nach ernst (würdig) erscheint?" Denn nach L. J. XV. 26 heißt es ausdrücklich: „Der Meister sprach: Kunstvolle Worte verwirren die Tugend" und L. J. I. 3: „Der Meister sprach: Gekünstelte Worte und gemachtes (= verstelltes) Äußere sind selten wohl human!"[1]) Hat er sich jedoch von der Aufrichtigkeit der Worte überzeugt, so begnügt er sich nicht damit, sie bloß gehört zu haben, sondern eignet sie sich an und ist bestrebt, sie weiter zu entwickeln nach L. J. XII. 16: „Der Meister sprach: Der Edle vollendet das Schöne der Menschen, er vollendet nicht das Häßliche der Menschen; der Gemeine macht es umgekehrt." Gilt dies von Jedermanns schönen Worten und Eigenschaften, um so höher schätzt er große Männer, die durch Weisheit und Tugend sich hervorgethan und sich um die Menschheit verdient gemacht haben, oder es noch sind. Sie ehrt der Edle neben dem Himmel am meisten, wie es L. J. XVI. 8 heißt: „Der Meister sprach: Der Edle hat dreierlei Ehrfurcht (= drei Gegenstände der Ehrfurcht). Er hat Ehrfurcht vor des Himmels Fügung, er hat Ehrfurcht vor großen Männern, er hat Ehrfurcht vor der heiligen Männer Worten[2]); der Gemeine kennt nicht des Himmels Fügung und hat keine Ehrfurcht davor, er ist unehrerbietig gegen große Männer und verachtet der heiligen Männer Worte."

So verfahrend, dabei seinen Pflichten gewissenhaft nachkommend, ist der Edle ein wirksames Beispiel für Andere, wie wir L. J. VIII. 2. 2 lesen: „Ist der Edle gegen die Angehörigen aufmerksam, so wird das Volk zur Humanität erhoben (angeregt); werden alte Bekannte nicht vernachlässigt, so ist das Volk nicht nachlässig." Ja, die machtvolle Wirkung des Edlen geht so weit, daß selbst Wilde durch sie gesittet werden müßten, wie

[1]) Wörtlich dasselbe auch L. J. XVII. 17. Ähnlich L. J. V. 24.
[2]) Vgl. L. J. XX. 3. (S. 123.)

Confucius L. J. IX. 13 sagt, bei Gelegenheit, wo er, über eigene Mißerfolge bei den Chinesen tief erbittert, den Wunsch ausspricht, zu den Barbaren gehen zu wollen. [1])

Die Erscheinung des Edlen ist erhaben, ein Umstand, der es natürlich erscheinen läßt, daß sie am Kleinlichen nicht zu Tage tritt. Nach L. J. II. 14 ist der Edle nämlich „universal und kein Specialist", wenn wir diesen Ausspruch, den wir vorher bloß auf Menschen gedeutet haben [2]), ganz allgemein auffassen. Da ist es dann freilich leicht möglich, Einzelheiten untergeordneter Natur zu finden, in welchen er sich nicht groß zeigt, die jedoch nicht geeignet sind, seine Fähigkeit für große Aufgaben zu beeinträchtigen.

Wir lesen so L. J. XV. 33: „Der Meister sprach: Der Edle kann nicht an Kleinigkeiten erkannt werden, er kann jedoch in großen Dingen angenommen (für dieselben gebraucht) werden (Mandschu: amba babe alici ambi = er kann Großes übernehmen); der Gemeine kann nicht in großen Dingen angenommen (gebraucht) werden, dagegen kann er an Kleinigkeiten erkannt werden." Es hindert ihn auch nicht, auf dem einmal betretenen Wege fortzuschreiten, daß er auf diese Weise manchesmal verkannt wird, denn nach L. J. XV. 18 sprach der Meister: „Der Edle ist betrübt (es schmerzt ihn), nicht zu vermögen, er ist nicht betrübt (es schmerzt ihn nicht), daß die Menschen ihn nicht kennen." [3]) So war Confucius selbst, der nach L. J. I. 16 von sich selbst äußerte: „Der Meister sprach: Ich bin nicht darüber betrübt, daß die Menschen mich nicht kennen, ich bin betrübt, (selbst) die Menschen nicht zu kennen." Dasselbe empfahl er auch Anderen an nach L. J. XIV. 32: „Der Meister sprach: Sei nicht betrübt, daß die Menschen dich nicht kennen, sei betrübt über eigenes Unvermögen." [4]) Leicht ist dies freilich nicht und Č. Y. sagt in

---

[1]) S. S. 105.

[2]) S. 140.

[3]) Vgl. L. J. I. 1: „Wenn die Menschen (Einen) nicht kennen und man darüber nicht unwillig wird, ist (ein Solcher) nicht auch ein Edler?" Vgl. auch Č. Y. XI. 3 (als Ausspruch des Confucius): „Der Edle entspricht (verhält sich gemäß) der Unwandelbarkeit der Mitte: Verborgen lebend, wenn das Zeitalter (auch: die Welt) ihn nicht sieht und kennt, wird er nicht unwillig. Nur ein Heiliger vermag dies!"

[4]) Könnte auch, wie L. J. I. 16, auf Confucius bezogen werden.

Fortsetzung der mitgeteilten Stelle Č. Y. XI. 3, daß nur ein Heiliger so etwas vermag.

Ist es jedoch dem Edlen gleichgiltig, ob seine Zeit ihn kennt oder nicht und vermag in dieser Richtung das Bewußtsein der gethanen Schuldigkeit seinen Ehrgeiz gänzlich zu sättigen, ist dies nicht der Fall auch mit der Zukunft. Hier ist er vielmehr nach L. J. XV. 19: „(Der Meister sprach: Der Edle ist) besorgt (schmerzlich berührt von dem Gedanken), daß, wenn er stirbt (wörtlich, auch nach dem Mandschu-Texte: jalan duhentele = zur Zeit des Absterbens), sein Name nicht genannt wird.“ Er wünscht es, im Gedächtnisse der kommenden Geschlechter fortzuleben. Dies ist der Endzweck von seinem der Tugend gewidmeten Leben. Ihn zu erreichen, ist er bemüht, seinen Pflichten als Mensch und Staatsbürger genau nachzukommen und sich so um die Gesellschaft verdient zu machen. L. J. V. 15 zählt nach dieser Seite hin vier Eigenschaften des Edlen auf, die Confucius an dieser Stelle einem Beamten seiner Zeit nachrühmt: „Der Meister sprach von Tsï-čhan (dem Premier-Minister des Staates Čing unter dessen Fürsten Kien-kung, Ting-kung und Hien-kung in der 2. Hälfte des VI. Jahrh. v. Chr., nach Legge a. a. O. 178 wohl dem fähigsten und aufrichtigsten der zeitgenössischen Staatsmänner): Er hatte vier (charakteristische Merkmale) von dem Wege des Edlen: in eigener Aufführung (seinem persönlichen Betragen) war er gefällig; in seinem Dienste gegen die Oberen (Vorgesetzten) war er ehrerbietig; in seinem Ernähren des Volkes war er gütig (wohlwollend), in seiner Verwendung (in dem sich Bedienen) des Volkes war er gerecht.“ — Und dasselbe, was hier an diesem Beamten rühmend hervorgehoben wird, wird anderswo, fast programmmäßig, als „der Weg des Edlen“ aufgestellt. Es ist die Stelle Č. Y. XIII. 1--4. Wortgetreu übersetzt lautet sie:

XIII. 1. Der Meister sprach: Der (rechte Weg) ist von dem Menschen nicht weit entfernt. Wenn der Mensch den (= seinen) Weg einschlagend von (seinen) Mitmenschen sich entfernt, so kann dies nicht für den (rechten) Weg gehalten werden.

2. Ši (das Liederbuch) sagt:[1])

> Wer Beilstiel' haut, wer Beilstiel' haut,
> Der hat das Maß (wörtl.: sein Muster, Vorbild) dazu nicht weit.

[1]) I. XV, 5. Strophe 2 (Legge, Chinese classics IV. 1. pag. 240; V. von Strauß, Schi-king 248).



(D. h.), man nimmt einen alten Beilstiel um darnach (neue) Beilstiele zuzuhauen.

Betrachtet man nun (die neuen), von der Seite sie ansehend, so können sie (doch) noch für (von dem alten Vorbilde) entfernt (verschieden) gehalten werden.

(Dasselbe ist auch mit dem Menschen der Fall.) Daher ordnet (auch) der Edle die Menschen nach den Menschen; sind sie geändert (gebessert), so hört er auf. [1])

3. Aufrichtigkeit und Gegenseitigkeit sind von dem (rechten) Wege (wohl) entfernt, jedoch nicht weit. [2]) Was du nicht willst, wenn man es dir thut, das thue auch den Menschen (= Anderen) nicht.

4. Des Edlen Weg ist viererlei; Khieu (Confucius) vermag noch nicht das Eine (= kein einziges) davon:

Was er vom Sohne verlangt, damit (selbst) dem Vater dienen, das vermag er fürwahr noch nicht.

Was er vom Unterthan verlangt, damit (selbst) dem Fürsten dienen, das vermag er fürwahr noch nicht.

Was er vom jüngeren Bruder verlangt, damit (selbst) dem älteren Bruder dienen, das vermag er fürwahr noch nicht.

Was er von Freunden und Genossen verlangt, dies (selbst) erst thun, das vermag er fürwahr noch nicht.

Wenn es im Ausüben (dieser) allgemeinen Tugenden, sowie in der Vorsichtigkeit der Rede (über dieselben) etwas giebt, was nicht hinreicht (was unzureichend ist), so wagt er nicht, sich nicht anzustrengen; giebt es (aber) etwas Übermäßiges (zu viel), so wagt er nicht, erschöpfend zu sein (um durch das zu viel nicht zu verstoßen). In Worten berücksichtigt er die Thaten, in Thaten berücksichtigt er die Worte. Wie wäre nur der Edle nicht durch und durch aufrichtig!"

---

[1]) Legge a. a O. 394: „Therefore, the superior man governs men, according to their nature with, what is proper to them, and as soon as they change, what is wrong, he stops. Ich glaube, daß dies nicht der richtige Sinn des Vergleiches ist. Ebenso dürfte der Inhalt der Anmerkung zu dieser Stelle kaum das Richtige treffen.

[2]) Legge a. a. O. 394: When one cultivates to the utmost the principles of his nature, and exercises them on the principle of reciprocity. he is not far from the path.



Der Sinn dieser Stelle des Č. Y. ist wie folgt: Der Edle erblickt in der menschlichen Gesellschaft seinen Wirkungskreis. In derselben selbst bemüht, all seinen Verpflichtungen nachzukommen, verlangt er dasselbe auch von Anderen. In seiner Handlungsweise aufmerksam, in seinen Worten vorsichtig, meidet er alles Mangelhafte, aber auch alles Übermässige. Seiner größten Aufmerksamkeit würdigt er jedoch die fünf menschlichen Verhältnisse mit den Pflichten, die sie ihm auferlegen.

Confucius erwähnt hier ausdrücklich nur die vier Verhältnisse: zwischen Vater und Sohn, zwischen dem Fürsten und den Unterthanen, zwischen älteren und jüngeren Brüdern, zwischen Freunden und Genossen. Das Verhältnis zwischen Mann und Frau wird beidemal weggelassen. Andere, zum Teil schon erwähnte, Stellen verbieten es jedoch, dieses Verhältnis aus der Lehre des Confucius auszuscheiden, und so kommen wir zu dem Hauptteile der Lehre des Confucius, nämlich den fünf gesellschaftlichen Verhältnissen mit den Ansichten, die Confucius in seinen Aussprüchen über dieselben äußerte. Wir reihen sie, mit Rücksicht auf ihre natürliche Zusammengehörigkeit, der auch Confucius in seiner Lehre gerecht zu werden bestrebt war, wie folgt:

Die fünf gesellschaftlichen Verhältnisse.

I. Zwischen Mann und Frau.

Das Verhältnis zwischen Mann und Frau ist das vierte von den fünf gesellschaftlichen Verhältnissen, gleichzeitig eins von den drei Grundverhältnissen, die der Chinese seit den ältesten Zeiten anerkennt. Trotz dieser seiner großen Bedeutung für das gesellschaftliche Leben weist dieses Verhältnis in der Lehre des Confucius offenbar eine Lücke auf. Der Grund dafür ist keineswegs mit Faber [1]) hauptsächlich in der altüberlieferten Polygamie zu suchen, gegen welche Confucius nichts einzuwenden hatte, da er selber Sohn eines Kebsweibes war [2]), vielmehr in den Umständen von Confucius' öffentlicher Thätigkeit überhaupt.

[1]) Lehrbegriff 37.

[2]) Diese auf einer, mindestens fraglichen, Erklärung der im Ssï-ki enthaltenen Worte, wonach Confucius' Vater Hi mit dem Mädchen aus der Familie Yen sich in der Wildnis (ye) vereinigt haben soll, worauf diese den

Es wurde gesagt [1]), daß wir uns Confucius nicht als einen Lehrer zu denken haben, der sein System der Moral seinen Zuhörern vom Katheder aus vorgetragen hätte, vielmehr als einen praktischen Staatsmann, der bei vorgekommener Gelegenheit auf die ihm, sei es von seinen Schülern, sei es von verschiedenen Herrschern und sonstigen Individuen gestellten Fragen Antwort gab, also zunächst nur davon sprach, was man von ihm zu hören wünschte. Da nun sein Leben, namentlich in dessen zweiter Hälfte, fast ganz der Öffentlichkeit gewidmet war und als solches eine stäte Wanderung von einem Herrscherhofe zum andern und ein unablässiges Anbieten seiner Lehrsätze einzelnen Herrschern war, für deren Dienste er zumeist auch seine Schüler heranbildete, so finden wir es ganz natürlich, daß auch der größte Teil seiner Aussprüche den Regierungsgeschäften sowie dem gegenseitigen Verhältnisse, das zwischen dem Fürsten und dem Unterthan bestehen soll, galt; an sie reihen sich, was ihre Zahl anlangt, die das gesellige Leben sowie den Umgang des Menschen mit seinen Mitmenschen (Freunden und Genossen) betreffenden Aussprüche.

Daß dies der richtige Grund ist, müssen wir aus der verhältnismäßig sehr geringen Anzahl der Aussprüche schließen, die das Verhältnis zwischen Vater und Sohn (oder allgemeiner ausgedrückt zwischen Eltern und Kindern) zum Gegenstande haben, auf welches der von Faber angeführte Grund durchaus nicht anwendbar ist und auch kein anderer ähnlicher Grund angeführt werden kann. Denn selbst Faber [2]) sagt von den kindlichen Pflichten, die der Ausdruck von diesem Verhältnisse sind, daß sie das ganze chinesische Leben durchziehen, besonders auch die Staatsform, und anderswo [3]), daß sie (die Kindlichkeit) als die Fundamentaltugend des socialen Lebens (bei Confucius) stark betont wird. Und dennoch verhältnismäßig so wenige Aussprüche, die von diesem Verhältnis handeln!

Der andere Grund dürfte im chinesischen Privatleben liegen, welches selbst zur Zeit, wo die alten Regierungsgrundsätze in

---

Confucius gebar, kann (und wird auch von den Chinesen) anders erklärt werden, ohne daß es nötig wäre, wie Morrison Dictionary I. 710 es zuerst that, und nach ihm Andere, auch Faber, den Confucius für einen Bastardsohn zu erklären.

[1]) S. 67.

[2]) a. a. O. 35.

[3]) a. a. O. 33.

Verfall geraten waren und einer Herstellung unumgänglich bedurften, im Ganzen durch Familientradition immer noch aufrechterhalten wurde und von einer Generation auf die andere sich vererbte, ohne eine wesentliche Änderung erfahren zu haben.

Soweit nun auch hier mit der Zeit eine Reform notwendig wurde — wir erfahren ja von Meng-tsï ausdrücklich, daß es in dem allgemeinen Verfalle der Gesellschaft auch Söhne gab, die ihre Väter mordeten — hätte es wohl dem Standpunkte des Confucius sowie derjenigen, die gleich ihm die Aufrechterhaltung der Ordnung in der Familie für die sicherste Grundlage der Ordnung im Reiche erklärten, da, wenn das Haus in der Ordnung ist, auch das Reich feststeht, [1]) entsprochen, die Reformthätigkeit von unten, d. h. von der Familie aus, in Angriff zu nehmen, wie wir denn diesem Vorgehen auch in der That dann und wann, beim Unterrichte seiner Schüler, begegnen. Die Fruchtlosigkeit, ja Unmöglichkeit, eines solchen Vorgehens ergiebt sich hier jedoch von selbst, wenn wir uns erinnern, wie groß und infolge dessen, trotz der prinzipiellen Einheit, doch in Einzelheiten verschieden, hier der Wirkungskreis gewesen wäre. Auf der andern Seite unterliegt es keinem Zweifel, und auch die chinesische Geschichte bot hinreichende Belege dafür, daß die Verderbnis, die auf den Verfall der Regierungsprinzipien folgte, von oben nach unten sich verpflanzte, d. h. durch schlechtes Beispiel aus den höheren Kreisen in den Familienkreis eingetragen wurde. Das konnte auch Confucius unmöglich verborgen bleiben, und so begegnen wir ihm meist als Lehrer und Ratgeber von Herrschern, einerseits, weil nach der chinesischen, sowie auch seiner, Ansicht, von welcher in der Folge die Rede sein wird [2]), die Person des Herrschers durch ihr Beispiel dem Unterthan vorglänzen soll, der so mächtig angeregt wird, dem gegebenen Beispiele nachzueifern, andererseits, weil in der Person des Herrschers alle Autorität und Gewalt sich vereinigt, der es bei gutem Willen des Herrschers, sowie, wenn seine eigene Person in der Ordnung ist, in verhältnismäßig kurzer Zeit von einem Jahre gelingen muß, die Ordnung teilweise herzustellen, innerhalb drei Jahre aber gänzliche Umgestaltung der Gesellschaft herbeizuführen.

---

[1]) S. S. 110.

[2]) S. unter V.

Wir sind also durchaus nicht berechtigt, aus dem Umstande, daß Confucius' Aussprüche über die Familienverhältnisse so spärlich sind, zu schließen, daß er die große Bedeutung derselben verkannt oder unterschätzt hätte [1]; vielmehr war es einerseits die ganze Richtung seiner Thätigkeit, die, zumeist der Öffentlichkeit gewidmet, ihm wenig Gelegenheit dazu bot, sich in gleichem Umfange auch mit dem Privatleben zu beschäftigen — besitzen wir ja selbst über Confucius' eigene Familie äußerst spärliche Nachrichten —; auf der andern Seite aber erhoffte er von der Reform der Regierung auch gleichzeitig die Reform der Familie, als deren unmittelbare Folge, durch persönliche Tugend sowie Autorität der Machthaber und der höheren Kreise von selbst herbeigeführt. Es unterliegt weiter auch keinem Zweifel, daß die chinesischen Anschauungen über die Familienverhältnisse bedeutend mehr Bestand hatten, als die mehr oder weniger veränderlichen Verhältnisse der öffentlichen Verwaltung. Confucius konnte also auch hier seinem Grundsatze, nichts Neues zu schaffen, sondern nur das Alte zu überliefern, um so leichter gerecht werden, da er, der selbst an diesen altüberlieferten Grundsätzen festhielt, auch seinen Zeitgenossen dasselbe nur anzuempfehlen brauchte. Daraus ergiebt sich freilich auch, daß diese altchinesischen Anschauungen einen integrirenden Teil von Confucius', an dieser Stelle lückenhaften Lehre bilden, weßhalb wir sie hier in aller Kürze mitteilen wollen. [2]

Charakteristisch für das Verhältnis von Mann und Frau war in China seit den ältesten Zeiten zweierlei, nämlich: Trennung der Geschlechter und Unterwürfigkeit der Frau unter den Mann. Daß auch Confucius auf beide das größte Gewicht legte,

---

[1]) Vgl. Č. Y. XX. 8. S. 113.

[2]) Über das Nähere ist namentlich Plath: Die häuslichen Verhältnisse der alten Chinesen, Sitzungsberichte der k. bayer. Akademie der Wissenschaften in München, 1862, II. 201—230, zu vergleichen. Siehe auch Plath, Confucius IV. 170—181. (Abhandlungen der k. bayer. Akademie der Wissenschaften 1871. Cl. B. XIII. Abt. II.) Es sei nur erwähnt, daß nach chinesischen Commentaren (Legge, a. a. O. I. 261) das Verhältnis von Mann und Frau nicht von Alters her zu den fünf gesellschaftlichen Verhältnissen gehörte, da man die Verbindung von Mann und Frau in der Ehe für eine menschliche Institution gehalten haben soll. Dagegen soll man das Verhältnis der Brüder zu einander auf den Himmel zurückgeführt und dasselbe daher auch als wichtiger und näher angesehen haben als das Verhältnis des Mannes zur Frau und den Kindern.

beweist seine Amtsthätigkeit in Lu, zu deren größtem Erfolge es mitgehörte, daß man angeblich nach 3 Jahren von Confucius' Amtswaltung darnach handelte. [1]) Diese Grundsätze zu bestimmen war darum nötig, da, wie nach L. J. XVII. 25 „der Meister sprach: Nur Mädchen [2]) und Diener (wörtlich: siao-žin = kleine, gemeine Leute) schwierig zu ernähren (zu unterhalten, behandeln) sind; hältst du sie nahe, (= behandelst du sie vertraulich), so folgen sie nicht; hältst du sie ferne, so grollen sie." —

Was die Unterwürfigkeit der Frau anlangt, so war und ist sie in China von dreierlei Art. Unverheiratet ist die chinesische Frau ihrem Vater untergeordnet, oder, wenn dieser tot ist, ihrem ältesten Bruder; verheiratet lebt sie in Abhängigkeit von ihrem Manne; als Witwe schließlich ist sie unter die Vormundschaft ihres ältesten Sohnes gestellt. Auf diese Weise ist die chinesische Frau ihr Leben lang abhängig und ohne Selbstbestimmung. In Wirklichkeit gestaltet sich freilich diese Abhängigkeit durchaus nicht so ungünstig, wie man auf den ersten Blick dafür halten könnte. Insofern sie nämlich als Mädchen dem Willen des Vaters sich fügt, folgt sie demselben Gesetze der Pietät, dem auch die Söhne pflichtgemäß Folge leisten. Derselben Pietät erfreut sich dagegen auch sie als Mutter selbst dann, wenn sie als Witwe so zu sagen unter die Vormundschaft ihres ältesten Sohnes gestellt ist. Kann somit von einer Unterwürfigkeit eigentlich nur bei der verheirateten Frau die Rede sein.

Hier kommt jedoch der Frau das andere charakteristische Merkmal des Verhältnisses von Mann und Frau zugute, nämlich die Trennung der beiden Geschlechter, die sich in diesem Falle gleichzeitig zu einer Teilung der Machtsphaere zwischen Mann und Frau gestaltet. Durch dieselbe wird der Frau die Thätigkeit im Hause als Wirkungskreis angewiesen, wie dem Manne die Thätigkeit außerhalb desselben, beide — allerdings nur in der Theorie — derart abgegrenzt, daß jedwede Gemeinschaft gänzlich ausgeschlossen bleibt und der Mann in die inneren, häuslichen, die Frau in die äußeren, öffentlichen Angelegenheiten nichts zu reden hat. Nur die Angelegenheiten der Leiche sowie des Ahnen-

---

[1]) S. S. 34.

[2]) niü-tsï wird hier von den Commentaren allerdings nur im Sinne von Nebenfrauen erklärt. (Legge, a. a. O. 330.) Legge sagt hier: We hardly expect such an utterance . . . from Confucius.



cultus betreffen beide in gleicher Weise, sonst hat die Frau ihren rechten Platz im Innern des Hauses, der Mann draußen in der Öffentlichkeit. Wenn Mann und Frau so recht gestellt sind, sagt Confucius in einem seiner Commentare zum Buche der Verwandlungen, so herrscht das große Recht des Himmels und der Erde. Denn im Einklange mit der darüber in China herrschenden Ansicht hielt auch Confucius die Ehe hoch, indem er in der Verbindung des Mannes mit der Frau mit der richtigen Abgrenzung ihres Wirkungskreises ein Bild des zwischen Himmel und Erde bestehenden, gegenseitigen Verhältnisses mit dem daraus resultirenden Gleichgewichte und Güte der Natur erblickte.

Daher nahm er nicht nur selbst eine Frau, sondern verheiratete auch seine sowie seines älteren Bruders Tochter an seine Schüler [1]), indem er auch hierin seine Zustimmung zu der bestehenden Sitte gab, wonach die Heirat in China keineswegs die Folge eines Liebesverhältnisses, vielmehr, ohne das Mädchen zu befragen, der freien Verfügung der Eltern oder ihrer Vertreter anheimgestellt bleibt. Vereinzelte Aussprüche des Confucius beweisen, daß er auch an allen übrigen Einzelheiten der in China in Angelegenheit der Eheschließung bestehenden Vorschriften festhielt.

So galt es in China als altes Gesetz, daß man keine Frau mit demselben Familiennamen heiraten solle, was in China fast so viel bedeutete, wie bei uns Heiraten unter den nächsten Verwandten.

L. J. VII. 30 lesen wir nun: „(Des Staates) Čhin Justizverwalter fragte (Confucius), ob Čao-kung (= Čeu-kung, der Fürst von Lu 541—509, dessen Ehrenname Čao war) die gute Sitte kenne. Khung-tsï sprach: Er kennt die gute Sitte. Als sich Khung-tsï zurückzog, verneigte sich (der Justizverwalter) vor Wu-ma-khi (einem Schüler des Confucius), ließ ihn vortreten (= gab ihm dadurch ein Zeichen, vorzutreten) und sprach: Ich habe gehört, daß der Edle nicht parteiisch ist; ist denn der Edle auch parteiisch? Der Fürst nahm ein Weib von Wu. Da sie von gleichem Familiennamen war, benannte er sie die ältere Tsï von Wu. Wenn der Fürst die gute Sitte kennt, wer kennt nicht die gute Sitte? Wu-ma-khi teilte dies (Confucius) mit. Der

---

[1]) L. J. V. 1. S. S. 9. Anm. u. S. 13.

Meister sprach: Khieu hier ist glücklich (= ich bin glücklich); wenn er einen Fehler hat, so müssen die Leute ihn kennen (= gewiß erfahren die Leute davon)." Die Fürsten von Lu und Wu stammten nämlich beide von demselben Herrschergeschlechte der Čeu und hatten daher einen gleichen Familiennamen, nämlich Ki. Da nun der Fürst Čao ein Weib aus Wu nehmen wollte, wäre es ein Verstoß gegen die gute Sitte gewesen, der um so mehr ins Gewicht gefallen wäre, als Čao sonst allgemein als Einer bekannt war, der die gute Sitte kennt und nach ihr handelt. Um also mindestens nicht ganz offen gegen die gute Sitte zu verstossen, legte er seiner Braut einen andern Familiennamen bei, nämlich den des Fürstenhauses von Sung. Confucius' letzten Worten entnehmen wir, daß er nicht nur seinen Fehltritt gestand, sondern gleichzeitig, daß auch er an der in Rede stehenden Sitte festhielt. Gegen die chinesische Sitte schien es zu verstoßen, daß Confucius nach L. J. VI. 26 [1]) die wollüstige Nam-tsī zu sehen bekam, wie es ihm denn auch wirklich vorgehalten wurde; doch Confucius schwor, nichts Unrechtes gethan zu haben. L. J. XVIII. 4 [2]) entnehmen wir den Standpunkt, den Confucius gegen die Wirtschaft der Concubinen einnahm: sie mißbilligend verließ er nämlich den Hof von Lu, indem er gleichzeitig sie für die Hauptursache davon erklärte. Die sonst wenig verbürgte und auch wenig wahrscheinliche Nachricht, die wir darüber besitzen, daß er sich von seiner Frau schied, und als sie später starb, seinem Sohne, der noch nach Ablauf der Trauerzeit sie beweinte, die weitere Trauer untersagte, würden beweisen, wenn sie wahr wären, daß Confucius auch hierin der herrschenden Sitte folgte. Ausdrücklich sei erwähnt, daß Confucius, wiewohl er sonst pedantisch an den Einzelheiten der chinesischen Sitte festhielt, die Frau doch nicht unbedingt von jedem äußeren Einflusse ausschloß. Wir schließen so aus L. J. VIII. 20, wo es, bei Gelegenheit der Rede davon, daß Talente rar sind, freilich nur von dem alten Musterkaiser Wu-wang, heißt, daß er 10 fähige Minister hatte, unter dieser Zahl jedoch auch eine Frau [3]), nämlich seine Mutter, Wen-wangs Frau, so daß die Anzahl

[1]) S. S. 41.

[2]) S. S. 35.

[3]) fu-žin, nach L. J. XVI. 14 der Name, den der Kaiser von seiner Frau gebraucht.



der fähigen Männer nur 9 betrug. Diese Stelle beweist geschichtlich den einer Frau eingeräumten, und zwar wesentlichen, Einfluß auf die Regierungsgeschäfte, gegen den Confucius nichts einzuwenden hatte, da er ihn ausdrücklich hervorhebt. L. J. XV. 12 (= IX. 17)[1]), nicht minder Stellen, die vor Fleischlust warnen[2]), beweisen, daß Confucius selbst die Liebe zur Tugend höher schätzte als die Liebe zur Schönheit.

Als Mutter nimmt die Frau an der Pietät Teil, die von den Kindern den Eltern gezollt wird und gehört daher nach ihrer Stellung, die sie hier einnimmt, dem zweiten Gesellschaftsverhältnisse an, nämlich dem

II. Verhältnis zwischen Eltern und Kindern.

Das Verhältnis zwischen Eltern und Kindern ist das zweite von den fünf gesellschaftlichen Verhältnissen, das zweite von den drei Grundverhältnissen des chinesischen Lebens.[3]) Charakterisiert ist dieses Verhältnis durch Pietät[4]), d. h., nach dem chinesischen Begriffe, gänzliche Ergebenheit in den Willen der Eltern (in erster Reihe allerdings des Vaters), die, frei von jeder Selbständigkeit sowie jeder Rücksicht auf das eigene Ich, nicht nur bei Lebzeiten der Eltern, sondern, ungeschmälert, auch nach ihrem Tode fortdauern soll. Ausdrücklich sagt Confucius in dieser Hinsicht von dem Verhalten eines Kindes L. J. I. 11: „Der Meister sprach: Ist der Vater am Leben, sieht er (der Sohn) auf seinen Willen (denselben zu erfüllen); ist der Vater tot, sieht er auf seine Handlungsweise (dieselbe zum Vorbilde zu nehmen); drei Jahre an dem Wege des Vaters (an seiner Lebens-

[1]) S. S. 41.

[2]) Z. B. XVI. 7, S. 131.

[3]) Wie schon auf S. 152 erwähnt wurde, sind auch die dieses Verhältnis betreffenden Aussprüche des Confucius in keinem Verhältnisse zu der Wichtigkeit desselben; über das Nähere ist daher auch hier Plath, die häuslichen Verhältnisse der alten Chinesen, S. b. A. 1862. II. S. 234 ff. zu vergleichen.

[4]) Über Pietät im weitesten Umfange, soweit sie sich nämlich in allen menschlichen Verhältnissen äußern soll, handelt Hiao-king (das Buch der Pietät). Von Confucius rührt es nihct her, doch tradirt es entschieden seine Lehre. Die Pietät wird im selben für die Grundlage aller Tugenden erklärt, doch nicht als Naturtrieb, wie etwa bei uns, sondern als Pflicht. Ihre schönste Blüte ist maßlose Liebe der Kinder zu ihren Eltern, so lange diese am Leben sind, und der nie aufhörende Ahnenkult nach ihrem Tode. Das Nähere s. jetzt: The Sacred books of the East III. 447 ff. (Legge's Übersetzung mit Einleitung).

weise) nichts ändern, das kann wohl (schon) Pietät genannt werden," [1]) da nach der Ansicht des Confucius, der wir auch sonst begegnen, dasjenige, was drei Jahre hindurch geübt wird, gewiß auch weiter sich erhält. In ähnlicher Weise finden wir denselben Gedanken L. J. II. 5 ausdrücklich: „Meng-I-tsï [2]) fragte nach der Pietät; der Meister sprach: Nicht ungehorsam sein. Als bald darauf Fan-čhik (ein Schüler des Confucius) den Wagen lenkte, teilte der Meister es ihm mit, indem er sprach: Meng-sün (= Meng-I-tsi, sün d. h. Enkel genannt als Nachkomme einer fürstlichen Familie) fragte bei mir nach der Pietät; ich antwortete und sprach: (Die Pietät besteht darin), nicht ungehorsam zu sein. Fan-čhik sprach: Was besagt denn das? Der Meister sprach: Sind sie am Leben, diene ihnen nach (den Vorschriften) der guten Sitte; sind sie tot, beerdige sie nach (der Vorschrift) der guten Sitte (des Ceremoniells) und opfere ihnen nach (der Vorschrift) der guten Sitte." [3])

L. J. XI. 4 rühmt Confucius seinem Schüler Min-tsï-khien eine solche Pietät nach, die derselbe seinen Eltern sowie seinen älteren Brüdern gegenüber, und zwar bei deren Lebzeiten, kund gab: „Der Meister sprach: Wie pietätvoll ist Min-tsï-khien. Die Leute weichen (in ihrem Urteile über ihn) nicht von seiner Eltern (wörtlich: seines Vaters und seiner Mutter) und Brüder (wörtlich: des älteren und jüngeren Bruders) Worten ab", d. h. fremde wie eigene haben für sein pietätvolles Benehmen dasselbe Lob. L. J. XIX. 18 dagegen wird in gleicher Weise die Pietät des Čuang-tsï, des Hauptes der Familie Meng in Lu kurz vor Confucius, gerühmt, die derselbe gegen seinen seligen Vater zeigte und welche hauptsächlich darin sich äußerte, daß er nicht nur die ganze Verwaltungsweise seines Vaters beibehielt, sondern auch dessen Beamte, wiewohl sich unter ihnen auch unwürdige

[1]) S. auch L. J. IV. 20, wo der letzte Satz, durch: „der Meister sprach" eingeleitet, wörtlich wiederkehrt.

[2]) Dieser Meng-I-tsï ist mit dem Ho-ki identisch, dessen Unterricht über den Wunsch seines Vaters dem Confucius übertragen wurde. (S. S. 17.) Er war das Haupt der Familie Meng in Lu, gleichzeitig ein hoher Würdenträger daselbst.

[3]) Siehe auch Č. Y. XIX. 5, wo im Dienste der Eltern als Regel aufgestellt wird „den Toten zu dienen, wie man den Lebenden gedient hat, den Abwesenden zu dienen, wie man den Anwesenden dient", mit Berufung auf das glänzende Beispiel der berühmten Kaiser des Altertums.



Männer befunden haben sollen: „(Der Schüler) Tseng-tsï sprach: Ich hörte dieses vom Meister (= Confucius): Meng-čuang-tsï's Pietät in seinem andern (Benehmen) kann geleistet (wörtlich: vermocht) werden, fürwahr; daß er jedoch des Vaters Beamte mit des Vaters Verwaltungsweise nicht änderte (d. h. weder die einen noch die andere wechselte), das ist schwierig zu leisten, fürwahr." Die größten Muster von Pietät waren für Confucius allerdings die alten Musterkaiser Šün, Wen-wang und Wu-wang, die nach Confucius' Auffassung eben wegen ihrer Pietät, und zwar zur Belohnung derselben, zur Kaiserwürde gelangten. Ihr Lob enthält Č. Y. XVII—XIX., die hier in wortgetreuer Übersetzung mitgeteilt werden sollen:

Č. Y. XVII.: „Der Meister sprach: Šün dürfte wohl sicher sehr pietätvoll gewesen sein; (denn) an Tugend war er ein heiliger Mann, an Würde war er Himmelssohn (= Kaiser), an Reichtum hatte er alles innerhalb der vier Meere (= das ganze Reich); im Ahnentempel brachte er ihnen (= den Ahnen) die Opfergaben dar und Söhne und Enkel (= die Nachkommen) bewahrten ihn (d. h. sein eigenes Andenken, indem sie in gleicher Weise ihm Opfer darbrachten).

Daher mußte er, als (Mann) von großer Tugend, seinen Platz (= die Kaiserwürde) erreichen, mußte er seine Einkünfte erreichen, mußte er seinen Namen (Ruf) erreichen, mußte er sein langes Leben erreichen.

Daher der Himmel in (seiner) Erzeugung der Dinge (Wesen) notwendigerweise je nach ihren Fähigkeiten freigebig vorgeht. Daher er um das Gepflanzte (den Setzling) die Erde häuft (= das Lebensfähige begünstigt), indeß er das sich Neigende umwirft.

Im Ši-king heißt es:

Der wunderbare reizende Fürstensohn!
Ein glänzendes Muster in (seiner) trefflichen Tugend,
Ist er gerecht dem Volke, gerecht den Leuten (= Beamten).
Er empfing das Einkommen vom Himmel,
Der ihn beschützte, ihn unterstützte, ihm das Mandat gab.
Vom Himmel nahm er dies immer wieder (von Neuem) in Empfang.

Daher (gilt es): Einer von großer Tugend erhält unumgänglich (sicher) das Himmelsmandat.

Č. Y. XVIII. 1. Der Meister sprach: Der ohne Kummer war, dürfte wohl nur Wen-wang gewesen sein. Den Wang-ki

hatte er zum Vater, den Wu-wang hatte er zum Sohne. Der Vater machte es (oder ihn, Mandschu: deribuhe bi = machte den Anfang), der Sohn setzte es (oder ihn) fort.

2. Wu-wang fuhr fort in Thai-wang's (der Titel von Ku-kung-than-fu, der ein Ahne der Familie Čeu — J. 1327 v. Chr. — war, der erste, der zu Ende der zweiten Dynastie die Aufmerksamkeit des Volkes auf sich lenkte, somit mit Recht als das älteste Mitglied der Familie Čeu erwähnt zu werden verdient) Wang-ki's und Wen-wang's Beginnen; einmal legte er das Kriegskleid an und hatte des Himmels Unteres (das ganze Reich); (seither) vermißte (verlor) er in seiner Person (nie) des Reiches glänzenden Ruf (d. h. seinen glänzenden Namen im Reiche). An Würde war er Himmelssohn (Kaiser), an Reichtum hatte (besaß) er (alles) innerhalb der vier Meere; im Ahnentempel brachte er ihnen (seinen Ahnen) Opfer dar und Kinder und Enkel (= seine Nachkommen) bewahrten ihn (= sein Andenken oder die Opfer ihm).

3. Wu-wang empfing am Lebensende (Mandschu: sakdame = alt seiend) [1]) das (himmlische) Mandat (= die Kaiserwürde). Čeu-kung vollendete Wen(-wang)s und Wu(-wang)s Tugend (als Wu-wang's Minister). Zurückgehend machte er Thai-wang und Wang-ki zum Wang (König, d. h. übertrug den Kaisertitel auf beide); (sie) erhöhend [2]) opferte er den früheren Herzögen (kung) nach dem Rituale des Himmelssohnes (d. h. nach dem kaiserlichen Rituale); dieser Brauch erstreckte sich (dann auch) auf Vasallenfürsten (ču-heu) und hohe Würdenträger (ta-fu) bis auf Literaten (ssï) und die Volksmasse (die gewöhnlichen Menschen). War der Vater Großwürdenträger, war (jedoch) der Sohn (nur) ein Literat, so wurde er (der Vater) wie ein Großwürdenträger (ta-fu) beerdigt, ihm (jedoch) wie einem Literaten (nach dem für Literaten geltenden Ceremoniell) geopfert. War der Vater ein Literat, war (jedoch) der Sohn ein Großwürden-

---

[1]) Er stand in seinem 87. Lebensjahre und herrschte im Ganzen 7 Jahre lang (Legge a. a. O. 401).

[2]) So nach der Mandschu-Übersetzung (wesihuleme wecehebi); kann jedoch auch „nach oben, hinaufsteigend" bedeuten, in welchem Falle sich das hier gebrauchte šang dem Sinne nach mit dem vorhergehenden čui decken würde. Vgl. Legge a. a. O.: and sacrificed to all the former dukes above them. Legge's Übersetzung giebt dem Ganzen allerdings einen abweichenden Sinn.

träger, so wurde er nach dem für Literaten geltenden Ceremoniell (d. h. wie ein Literat) beerdigt, ihm jedoch nach (dem Ceremoniell für) Großwürdenträger geopfert. (Eines) Jahres Trauer erstreckte sich (bis) auf Großwürdenträger; dreier Jahre Trauer erstreckte sich (bis) auf den Himmelssohn (Kaiser). In der Trauer um Vater und Mutter waren Edle und Gemeine eins (d. h. es gab keinen Unterschied zwischen beiden)."

Č. Y. XIX. 1: Der Meister sprach: Dürften Wu-wang und Čeu-kung (nicht) von durchdringender (= ausgezeichneter, nach Mandschu: hafu hiyoošungga, Legge 402: far-extending) Pietät gewesen sein?

Solche[1]) Pietät besteht darin (wörtlich: ist), daß man es versteht, der Menschen Willen (Absichten) zu verfolgen, daß man es versteht, der Menschen Angelegenheiten (Unternehmungen) nachzugehen (selbe vorwärts zu bringen, auszuführen).

Im Frühling und Herbst ordneten sie (besserten und schmückten sie aus) ihre Ahnentempel, stellten ihre Ahnengefäße (d. h. Opfergefäße, für den Ahnenkultus bestimmt) auf, entfalteten ihre unteren und oberen Kleider und brachten ihre Speisen der (betreffenden Jahres)zeit dar.

4. Des Ahnentempels Ceremoniell war es, wonach sie die Glanzseite (= die Südseite = die linke Seite) und die Nordseite (rechte Seite) aufstellten.[2]) Das Aufstellen in Reihen war es, wonach sie die Edlen (Edleren) und die Geringen (Geringeren) unterschieden. Das Ordnen der Geschäfte war es, wodurch man die Tauglichkeit unterschied. Beim allgemeinen Zutrinken (zu Ende des Opfers) war es (der Umstand, daß) die Niederen (Geringeren) den höher Gestellten (den Becher) reichten, wodurch (die Teilnahme am Opfer auch) die Geringen erreichte. Beim Schlußfeste war es das Haar, wonach man das Alter (wörtlich: die vorderen Oberzähne) ordnete.

5. Ihren (der Vorfahren) Platz betretend (auch übertragen: ihre Stelle einnehmend), ihre Gebräuche ausübend, ihre Musik aufführend,

[1]) Legge übersetzt: now filial piety is seen .... Im Mandschutexte: Gabelentz, Sse-schu, Schuking, Schiking (Leipzig 1864) I. S. 11, Zeile 15 v. unten ist bahanara ba (statt be des Textes) kai zu berichtigen.

[2]) D. h. die Tafeln der Vorfahren, von denen je 3 in einer Reihe gegen Süden (die Väter) und gegen Norden (ihre Söhne) aufgestellt wurden, indeß die 7. Tafel, die des Gründers der Dynastie, im Osten stand. (Legge a. a. O, 403.) Ebenso stellte sich auch die von den Vorfahren abstammende Verwandtschaft auf.



achtend, was sie in Ehren hielten, liebend, was ihnen lieb war, dienten sie den Toten, wie sie den Lebenden dienten, den Nichtseienden (Dahingegangenen, Abwesenden), wie sie den Seienden (Anwesenden) dienten. Dies ist gewiß der Pietät Höchstes (Äußerstes)!

6. Das Ceremoniell Kiao und Še (der dem Himmel und der Erde dargebrachten Opfer) war es, wodurch sie dem höchsten Herrn dienten; das Ceremoniell des Ahnentempels war es, wonach sie ihren Vorfahren Opfer darbrachten. Wenn man in das Ceremoniell Kiao und Še (der dem Himmel und der Erde darzubringenden Opfer) sowie in die richtige Bedeutung von Ti und Čang (der großen und kleinen Opferceremonien im Ahnenkultus) klare Einsicht hat, so verwaltet man das Reich (so leicht), als ob man es[1]) auf (seiner) Handfläche sähe."

Die erwähnten Dienstleistungen können jedoch auch nur rein äußerlich sein, in welchem Falle sie nicht hinreichen, die Pietät zu ersetzen. Was also nötig ist, ist der freuden- und achtungsvolle Gesichtsausdruck, aus dem man schließen kann, daß die äußere Handlungsweise nur ein Ergebnis der inneren Gemütsneigung ist Wir lesen so L. J. II. 8: (Der Schüler) Tsï-hia fragte nach der Pietät. Der Meister sprach: Das Äußere (der Gesichtsausdruck) ist schwierig. Wenn es eine Beschäftigung giebt und die Jüngeren ihre (Mandschu: funde = an ihrer Stelle, für sie) Anstrengung (schwere Arbeit) übernehmen; wenn es Wein und Reis (Speisen) giebt und die früher Geborenen (die Älteren) sie essen und trinken (Mandschu: unggasa de uleburengge = daß man es den Älteren zu essen giebt): wird (kann) denn dies für Pietät gehalten (werden)?"

Und L. J. II. 7 heißt es: (Der Schüler) Tsï-yeu fragte nach der Pietät. Der Meister sprach: Der Jetztzeit Pietät heißt (Mandschu: damu = nur) die Möglichkeit der Ernährung (d. h. die Eltern zu ernähren). Anlangend die Hunde und Pferde (Mandschu: indahôn morinci aname = von Hunden und Pferden angefangen), sind alle imstande, Ernährung zu haben (Ernährer zu sein). Ist man nicht ehrerbietig, wodurch unterscheidet man sich (von den letzteren)?

---

[1]) Legge a. a. O. 404 allgemein; 'as to look into his palm; ebenso die Mandschu-Übersetzung: falanggo be tuwara adali kai sehebi.

Die wahre Pietät vereinigt demgemäß beides in sich; dies macht die Pietät freilich zu einer schwierigen Pflicht, die den ganzen Menschen erfordert, andererseits jedoch auch ebenso ehrenvoll ist, wie jede andere Beschäftigung, den Staatsdienst nicht ausgenommen. Daher lesen wir auch L. J. II. 21: „Jemand redete Khung-tsï (Confucius) an und sprach: Warum führt (wörtlich: macht) der Meister nicht die Regierung (= führt er kein Amt)? Der Meister sprach: Sagt Šu-king nicht von der Pietät: Nur weil er voll von kindlicher Liebe und liebevoll gegen ältere und jüngere Brüder war, wurde es ihm gewährt, die Regierung zu haben? [1]) Dies (die Ausübung von Pietät) ist auch eine Amtsführung. Warum sollte eines (= Jemandes) Thätigkeit (nur) Amtsführung sein (in Amtsführung bestehen)?" [2]) d. h. warum müßte einer eben nur den Regierungsgeschäften sich widmen, damit man bei ihm von einer Thätigkeit sprechen könnte?

Aus eben demselben Grunde lesen wir auch L. J VI. 7 von dem durch seine Pietät ausgezeichneten, schon erwähnten Schüler des Confucius Min-tsï-khien: Ki-ši (das Haupt der Familie Ki in Lu) schickte zu Min-tsï-khien, (der Stadt) Pi Befehlshaber zu sein. Min-tsï-khien sprach (zum Gesandten): „Weise es schön für mich ab. Wenn es einen gäbe, der nochmals zu mir käme (= käme nochmals eine Aufforderung mir zu), so muß ich mich wohl am (Grenzflusse) Wen niederlassen" (um Ruhe zu haben).

Diese Pietät ist eine unabweisbare Pflicht, der alles andere weichen muß. Daher heißt es L. J. IV. 19 von einem Sohne: Der Meister sprach: Ist Vater und Mutter am Leben, geht er nicht weit fort; geht er, so hat er unbedingt (seine) Richtung (Mandschu: urunakô ici be alambi = so muß er seine Richtung angeben)," damit es bekannt sei, wo er sich aufhält, und er im Bedürfnisfalle herbeigerufen werden könne.

---

[1]) Legge a. a. O. 153 übersetzt: You are filial, you discharge your brotherly duties. These qualities are displayed in government. Mandschu: selgiyeme dasan de isibumbi = ausbreitend (wirkend) gelangte er zur Regierung. Šu-king V. 21. 1 ist hier nicht genau citiert. Vgl. auch L. J. XIII. 20, wo Pietät und Bruderliebe sogar als Eigenschaften eines tüchtigen Beamten mit angeführt werden, ohne welche er seinen Namen gar nicht verdient.

[2]) Legge a. a. O. 153: Why must there be That — making one be in the government.



Aus anderen Aussprüchen des Confucius erfahren wir einige Einzelheiten, die nach chinesischer Ansicht unter den Begriff der Pietät gehören, wiewohl wir von unserem Standpunkte aus nur schwer einen Zusammenhang mit der Pietät entdecken können.

So lesen wir L. J. IV. 21: „Der Meister sprach: Des Vaters und der Mutter Jahre können (dem Sohne) nicht unbekannt sein (Mandschu: gônirakô oci ojorakô = man kann nicht an sie nicht denken), fürwahr, einesteils um sich zu freuen, andernteils um zu fürchten" und L. J. II. 6: „Meng-wu-pek (ältester Sohn des Meng-i-tsï) fragte nach der Pietät. Der Meister sprach: Vater und Mutter sind nur wegen ihrer Krankheit (d. h. = daß sie nicht krank werden) bekümmert," d. h. alle übrige Aufführung der Kinder ist derart, daß sie den Eltern keinen Kummer verursachen, oder aber der Kinder Pietät soll sich in der Sorge für ihre eigene Gesundheit äußern, da eine eventuelle Krankheit den Eltern Kummer machen würde. [1])

Bei aller Hochachtung, die die Kinder nach dem chinesischen Begriffe über die Pietät ihren Eltern zollen sollen und die, wie eingangs betont wurde, fast dem gänzlichen Aufgeben seines eigenen Ich gleichkommt, ist es den Kindern dennoch erlaubt, auch ihre Eltern, falls sie etwas Unschönes an ihnen wahrnehmen, zu ermahnen, ja selbst sie zu tadeln; doch dürfen sie hierin die Grenze des Erlaubten nicht überschreiten, vielmehr müssen sie, mit aller Milde dabei vorgehend, auch hier ihrer Unterwürfigkeit, ihres schuldigen Gehorsams sowie ihrer Liebe zu den Eltern eingedenk sein. Des Confucius Ansicht darüber lesen wir L. J. IV. 18. „Der Meister sprach: Im Dienste des Vaters und der Mutter (= der Eltern) macht Vorstellungen (jedoch) gelinde. Seht ihr (ihren)

---

[1]) Den Ausspruch bezeichnet Legge a. a. O. 148 mit Recht als enigmatical. Wort für Wort übersetzt heißt der Ausspruch: Vater und Mutter, nur ihrer Krankheit Kummer (haben sie). Ich halte nicht die Deutung für ausgeschlossen, daß das Relativum ihrer auf das mit Nachdruck außerhalb des Satzes, an dessen Anfang, gestellte Vater und Mutter sich bezieht. In diesem Falle wären „Kinder" als Subjekt zu ergänzen, der Sinn würde dann sein: (Die Kinder) haben nur wegen ihrer (der Eltern) etwaigen Krankheit Sorge. Diese Deutung dürfte allenfalls zu dem vorhergehenden Ausspruche von der Kenntnis des Alters der Eltern von Seiten der Kinder besser passen. Mandschu-Übersetzung ist hier wörtlich, daher ebenso rätselhaft wie das chinesische Original: ama, eme damu nimerahô seme jobošombi = Vater, Mutter, nur daß sie (Vater, Mutter oder Kinder) nicht krank werden sagend, sind beunruhigt (bekümmert).

Willen, nicht zu gehorchen (auch: daß ihr Wille nicht gehorcht), achtet sie dennoch hoch und widersetzt euch (ihnen)[1] nicht; (selbst) leidend (= selbst wenn sie euch körperlich strafen sollten) murret nicht."

Im ähnlichen Sinne beantwortete Confucius nach L. J. XII. 21 eine Frage seines Schülers Fan-čhik, betreffend die Erhöhung der Tugend: „Fan-čhik ging dem Lustwandeln auf dem wu-yü (d. h. auf den um die Regenaltäre liegenden Grundstücken; Mandschu-Übersetzung: aga baire ba de = am Orte, wo man um den Regen fleht) nach[2]. (Zum Meister) sprach er: Ich erlaube mir die Frage nach der Erhöhung der Tugend, nach der Verbesserung des Verborgenen (der heimlichen Fehler), nach dem Unterscheiden der Zweifel. Der Meister sprach: Wahrlich, eine gute Frage! Stellt man das Geschäft voran (hält man es für das Erste) und setzt man das Erreichen hintan (hält man den Erfolg — Gewinn — für das Spätere, Nebensächliche), ist dies nicht Erhöhung der Tugend? Greift man seine eigene Schlechtigkeit an, ohne die Schlechtigkeit der Menschen (Anderer) anzugreifen, ist dies nicht Verbesserung des Verborgenen? Im augenblicklichen Zorne (wörtlich: im Zorne eines Morgens) sich selbst vergessend seine Eltern damit (mit seinem Zorne) treffen, ist dies nicht etwas Zweifelhaftes?" Der an letzter Stelle mitgeteilte Satz soll beispielsweise lehren, wie man sich leicht täuschen, in Zweifel geraten kann. Denn, so kurz auch „der Zorn eines Morgens" ist, eben so verhängnisvoll können die Folgen sein, wenn man, seiner Pflichten vergessen, ihn, statt gegen sich selbst, gegen seine Eltern kehrt.

In dem Begriffe der chinesischen Pietät findet seine Erklärung auch der von unserem Standpunkte aus recht befremdende Ausspruch des Confucius L. J. XIII. 18[3], wonach es für Aufrichtigkeit erklärt wird, wenn der Vater den Diebstahl seines Sohnes und umgekehrt der Sohn den Diebstahl seines Vaters verheimlicht, eine Ansicht, die wir mit Legge[4] mindestens für unvoll-

---

[1]) Legge a. a. O. 170: he shows an increased degree of reverence, but does not abandon his purpose.

[2]) Das chinesische tshung (folgen, nachgehen) übersetzt hier Legge a. a. O. 261 (rambling) with (the master).

[3]) S. 46.

[4]) a. a. O. 270.

ständig erklären müssen. Nur teilweise betrifft die Pietät L. J. XI. 21, das sonst mehr ein interessanter Beitrag dazu ist, wie Confucius, die verschiedene Anlage seiner Schüler berücksichtigend, ihnen auf dieselbe Frage verschiedene, ihrer Naturbeschaffenheit entsprechende, Antworten gab. Wir lesen hier: „(Der Schüler) Tsï-lu fragte: Wenn ich (etwas) höre, soll ich's dann (= sofort) ausführen? Der Meister sprach: Hat man den Vater und älteren Bruder am Leben (wie du, die also vorher zu befragen sind), wie wäre es mit Eines Hören und sofortigem Ausführen desselben (wie solltest du, wenn du etwas hörest, es sofort ausführen, ohne sie vorher befragt zu haben)?

(Ein anderer Schüler) Yen-yeu fragte: Wenn ich (etwas) höre, soll ich es dann (= sofort) ausführen? Der Meister sprach: Hörst du (etwas), so führe es aus.

(Ein dritter Schüler) Kung-sï-hoa (= Tsï-hoa) sprach: Yeu (= Tsï-lu) hier fragte: Wenn ich (etwas) höre, soll ich es dann (= sofort) ausführen? Der Meister sprach: Du hast den Vater und den älteren Bruder am Leben.

Khieu (= Yen-yeu) hier fragte: Wenn ich (etwas) höre, soll ich es dann (= sofort) ausführen? Der Meister sprach: Wenn du (etwas) hörst, so führe es aus.

Čḥik hier (= Kung-sï-hoa) ist im Zweifel und erlaubt sich die Frage (warum die verschiedene Antwort). Der Meister sprach: Khieu hier ist zurückhaltend (zaudernd), daher treibe ich ihn an. Yeu hier drängt sich unter die Menschen (oder auch: den Menschen, Anderen vor), daher halte ich ihn zurück."

Mit dem Tode der Eltern hört die Pietät der Kinder keineswegs auf, sie dauert fort, wie die bereits mitgeteilten Aussprüche beweisen. Sie äußert sich im ganzen Verhalten der Kinder überhaupt, in erster Reihe jedoch in der Trauer um die verstorbenen Eltern. Letztere ist es hauptsächlich, die nach L. J. XIX. 17 die wahre Natur des Menschen offenbart[1]). Wir lesen hier: „(Der Schüler) Tseng-tsï (der sich namentlich durch seine Pietät auszeichnete) sprach: Ich hörte dies vom Meister: Die Menschen haben nichts, worin sie von selbst sich erschöpfen (das Äußerste thun, vollständig Genüge leisten; Mandschu: akôm-

[1]) Legge a. a. O. 344.

burengge akô); wo es jedoch nötig ist (oder: durchaus sicher zu Tage tritt), ist die Trauer um die Eltern.“ Nach der chinesischen Sitte dauerte die Trauer um die Eltern 3 Jahre lang (in der That höchstens 27 Monate), welche Sitte Confucius nicht nur billigte, sondern sie auch selbst bei der Trauer um seine Mutter befolgte.

Seine Billigung entnehmen wir der Stelle L. J. XVII. 21: „(Der Schüler) Tsai-ngo fragte nach der dreijährigen Trauer: Nach Jahresfrist aufhören, dürfte lange (genug) sein. (Denn) wenn der Edle drei Jahre hindurch die Bräuche nicht ausübt (wie dies während der Trauerzeit üblich war, alle öffentliche Thätigkeit aufzugeben und sich ausschließlich der Trauer zu widmen), müßen die Bräuche (die gute Sitte) verfallen; macht er drei Jahre hindurch keine Musik, muß die Musik zu Grunde gehen.

Das alte Korn (Getreide) ist zu Ende, das neue Korn ist aufgewachsen; Holz bohrend (behufs Feuergewinnung, und zwar verschiedenes Holz in den verschiedenen Jahreszeiten, z. B. Ulme und Weide im Frühling, Dattel- und Mandelbaumholz im Sommer u. s. w.[1]) wechselt man das Feuer. Nach Jahresfrist kann wohl aufgehört werden.

Der Meister sprach: Diesen (d. h. den du issest, guten) Reis essen und diese Kleider anziehen (Mandschu: gincihiyan etuku eturengge = Anziehen von reinen Kleidern), würdest du dich (dabei) wohl befinden (wörtlich: wäre Ruhe in dir)?

(Tsai-ngo) sprach: Ich wäre wohl (ruhig). Wenn du wohl wärest, so thue dies. (Doch) dieses (d. h. eines solchen, den ich meine, von dem ich spreche) Edlen Verweilen in der Trauer (ist derart, daß) wenn er feines (schmackhaftes) äße, es ihm nicht süß wäre (ihm nicht mundete), und wenn er Musik hörte, er sich nicht freute. (Da er) in (solcher) Lage verweilend nicht ruhig wäre, daher thut er es fürwahr nicht. Nun wärest du ruhig, so thue es.

Tsai-ngo ging aus. Der Meister sprach: Das ist Jü's (= Tsai-ngo's) Mangel an Humanität. Wenn ein Kind drei Jahre geboren (= alt) ist, erst dann trennt es sich von (verläßt es) des Vaters und der Mutter Busen. (Daher) ist fürwahr diese dreijährige Trauer die alles unter dem Himmel durchdringende (= die im Reiche allgemeine) Trauer. Hat denn Jü (Tsai-ngo) die drei-

[1]) Legge a. a. O. 328.

jährige Liebe bei seinem Vater und seiner Mutter gehabt (genossen)?"

So großes Gewicht so Confucius auf das Einhalten der dreijährigen Trauer legte, ebenso scheint er gegen eine längere Trauer gewesen zu sein. Wir schließen so jedoch mehr aus seinem überall zu Tage tretenden pedantischen Festhalten an dem Herkommen, als aus dem L. J. XIX. 14 enthaltenen Ausspruche des Schülers Tsï-hia (dessen Ansichten, soweit sie in L. J. mitgeteilt sind, bekanntlich von denen des Confucius vielfach abweichen),[1]) wiewohl es sich in unserem Falle ganz leicht um eine Reproduktion des vom Meister Gehörten handeln kann. Der Ausspruch selbst lautet: „Tsï-hia sprach: In der Trauer, wenn man das Traurigsein erschöpft hat (darin die Grenze erreicht hat), höre man auf."

Erwähnt sei noch L. J. III. 4: „Lin-fang[2]) fragte nach der Wurzel (= Grundlage, Hauptsache) des Ceremoniells. Der Meister sprach: Eine große Frage fürwahr! Beim Ceremoniell ist Sparsamkeit besser als Eines Verschwendung, in der Trauer ist Traurigkeit besser als Eines Pünktlichkeit (in der Befolgung der Vorschriften, Mandschu: yangselara = Schmücken)."

III. Verhältnis des Älteren zum Jüngeren überhaupt, des älteren Bruders zum jüngeren Bruder insbesondere.

An das Verhältnis der Eltern zu den Kindern reiht sich naturgemäß das Verhältnis des Jüngeren zum Älteren überhaupt. Das chinesische Zeichen für Pietät, ursprünglich aus den Charakteren für 10 × 7 + Kind zusammengesetzt, ist eigentlich der Ausdruck für das Verhalten eines Kindes zum siebzigjährigen Manne und bezeichnet daher auch in der Familie das physische Alter als den Hauptanlaß der Pietät. Daß der Unterschied des Alters von jeher maßgebend auf die socialen Verhältnisse der Chinesen auch in der Familie einwirkte, dafür haben wir einen interessanten Beleg bereits aus der Zeit der Sprach- und Schriftbildung in dem Ausdrucke für Bruder. Dieser, in den europäischen Sprachen ganz geläufige, Ausdruck fehlt nämlich dem Chinesen ab-

---

[1]) S. z. B. L. J. XIX. 3 (Buch XIX. ist zum großen Teile Tsï-hia's Aussprüchen gewidmet), wo diese Verschiedenheit ausdrücklich konstatirt wird.

[2]) S. S. 22.



solut, in der Sprache wie in der Schrift, und erscheint durch zwei Ausdrücke ersetzt, nämlich hiung oder kuan für den älteren, ti für den jüngeren Bruder[1]), die erst zusammen als hiung-ti (kuan-ti) den Begriff Brüder, Bruder ausdrücken. Aus eben diesem Ausdrucke schließen wir, daß wir den Ursprung dieses Verhältnisses in der Familie zu suchen haben, von wo aus es auch auf die Verhältnisse außerhalb der Familie übertragen wurde. Bei Confucius z. B. bezeichnet der Ausdruck für den jüngern Bruder (ti-tsï) nicht nur den Schüler in seinem Verhältnisse zum Lehrer, ursprünglich ebenfalls als dem ältern, sondern kommt geradezu ganz allgemein für die Jugend vor.

Confucius selbst wünschte es für seine Person nicht, daß seine Schüler, in Berücksichtigung seines größeren Alters, ihr Verhalten zu ihm darnach einrichteten. Ausdrücklich lesen wir dies L. J. XI. 25. 1, 2: „(Die Schüler) Tsï-lu, Tseng-sik, Yen-yeu und Kung-sï-hoa saßen in Gegenwart (ihres Meisters). Der Meister sprach: Angenommen, daß ich einen Tag älter bin als ihr, haltet das fürwahr nicht von mir (macht darum nicht viel Aufhebens von mir, Mandschu: minde ume manggašara = haltet mich nicht für schwer).“ [2]) Ihm war es vielmehr angenehm, wenn seine Schüler, wie es wenigstens bei einigen der Fall war,

---

[1]) Vgl. auch bei Confucius z. B. L. J. XII. 5. u. a.

[2]) Es folgt ein an L. J. V. 7 und V. 25 erinnernder Ausspruch, dessen Sinn der sein soll, daß man wohl Großes anstreben kann, jedoch nie leichtfertig über seine Kräfte hinausgehen soll. Er lautet:

L. J. XI. 25.

3. Gewöhnlich sagt ihr: Man kennt uns fürwahr nicht; wenn Jemand euch kännte, was würdet ihr denn dann thun?

4. Tsï-lu war sofort (Mandschu: gaihari = ohne zu überlegen) mit der Antwort fertig und sprach: Ein Staat von 1000 Streitwagen, inmitten von großen Staaten eingeengt, überziehe ihn überdies mit (feindlichen) Truppen und laß Hungersnot und Teuerung die Folge sein: wenn Yeu hier (= ich) ihn verwaltete, bis zu drei Jahren könnte er dazu gebracht (veranlaßt) werden, tapfer (stark) zu sein, überdies (seine) Richtung (den rechten Weg) zu kennen. Der Meister lachte dazu.

5. Khieu (= Yen-yeu), was ist mit dir? Er antwortete und sprach: (Angenommen ein Land) von 60—70 (li, chinesischen Meilen) in's Geviert oder von 50—60 (li) in's Geviert, wenn Khieu (= ich) es verwaltete, bis zu drei Jahren (= innerhalb dreier Jahre) könnte es von ihm bewirkt werden, das Volk zu befriedigen (wörtlich: es auskommen zu machen, ihm hinreichendes Auskommen zu verschaffen). Mit seiner guten Sitte und Musik (d. h. ihm gute Sitte und Musik beizubringen), wartete ich einen Edlen (kiün-tsï) ab.

6. Čhik, was ist mit dir? Er antwortete und sprach: Ich sage nicht,

ihn als ihren Vater ansahen, wie auch er sie als seine Kinder ansah. Vgl. z.B. L. J. XI. 10., wo es aus Anlaß des Ablebens von dem Lieblingsschüler Yen-yuen (= Hoei) heißt: „Yen-yuen starb. Die Schüler wünschten es, ihm ein glänzendes Begräbnis zu bereiten. Der Meister sprach: Es ist nicht möglich. Die Schüler bereiteten ihm (nichtsdestoweniger) ein glänzendes Begräbnis. Der Meister sprach: Hoei sah mich als Vater an, ich habe es fürwahr nicht erreicht, ihn als Sohn anzusehen. Nicht ich bin's, (der daran Schuld hat, sondern) diese zwei drei Kinder (= meine Schüler) sind es gewiß," die ihm ein Begräbnis bereiteten, das meinen beschränkten Mitteln nicht entsprach und mich daher dem Vorwurf von Unaufrichtigkeit aussetzen.

Im Übrigen legte jedoch auch er das größte Gewicht darauf, daß die Jugend ihren Pflichten gegen das Alter genau nachkomme, und bezeichnete die Vernachlässigung derselben als etwas unrichtiges. L. J. XIV. 46 sagt Confucius in dieser Hinsicht zu

---

daß ich es vermag, doch wünsche (ich) zu lernen. Bei den Verrichtungen im Ahnentempel sowie bei allgemeiner Versammlung (der Fürsten am Hofe) im Feierkleide tuan mit der Ceremonienmütze čang-fu wünschte ich der kleine Assistent zu sein.

7. Tien (= Tseng-sik), was ist mit dir? Er stand vom Zitherschlagen ab, das (einstweilen noch) nachklang, legte die Zither weg, stand auf und antwortete und sprach: Ich bin verschieden von dieser drei Herren Gedanken (Wünschen). Der Meister sprach: Was schadet das? Hat ja auch jeder (nur) seinen Willen (Wunsch) ausgesprochen. Er sprach: Jetzt, am Frühlingsschlusse (im letzten Frühlingsmonate), in voller Frühlingstracht, mit 5 oder 6 Männern, die die Mütze tragen (ein Zeichen der Volljährigkeit) und 6 oder 7 Knaben möchte ich mich im Ngi (Flusse in Šan-tung) baden, mich unter den Regenaltären (wu-iü S. S. 166) lüften (abkühlen) und singend zurückkehren. Der Meister, kläglich seufzend, sprach: Ich stimme Tien bei.

8. Die drei gingen aus, Tseng-sik blieb zurück. Tseng-sik sprach: Wie verhält es sich mit (was urteilst du über) dieser drei Herren Worten (Worte)? Der Meister sprach: Auch (sie haben) jeder seinen Wunsch ausgesprochen und wohl genug (nichts weiter).

9. (Tseng-sik) sprach: Warum hat der Meister über Yeu gelacht? (Der Meister) sprach:

10. Man verwaltet (oder: soll verwalten) das Reich durch gute Sitte, seine Worte waren nicht bescheiden, daher lachte ich über ihn.

11. Nun bei Khieu, war es denn nicht ein Land (Reich)? „Wo sahst du etwas, was 60—70 oder 50—60 (li) ins Geviert war, ohne ein Land zu sein?"

12. Und bei Čhik, war es denn nicht ein Land (Reich)? „Ahnentempel, Versammlungen und Zusammenkünfte, sind es nicht Fürsten, was denn? Wenn Čhik darin klein wäre, wer könnte darin groß sein?"

Yuen-žang, einem alten Manne aus seiner Bekanntschaft, dessen Benehmen vieles zu wünschen übrig ließ: „Yuen-žang wartete zusammengekauert (auf den Meister). Der Meister sprach: Jung nicht folgsam und voll von Liebe gegen den älteren Bruder sein, erwachsen nicht überliefert werden (Mandschu: maktacun akô = nicht Lob haben, d. h. nichts ausführen, was verdiente, der Nachwelt überliefert zu werden), alt nicht sterben, das ist Räuberei. Mit dem Stocke schlug er seinen Schenkel."

Dem Chinesen galt nämlich Unterwerfung des jüngeren Bruders unter den ältern neben der Liebe der Kinder zu den Eltern für die Grundlage der „Humanität", als Pflichttreue, da nach seiner Ansicht derjenige, der ihnen nachkommt, gewiß auch seinen Pflichten gegen die Vorgesetzten (die Obrigkeit) Genüge leistet. In L. J. I. 2 begegnen wir diesem Gedanken in einem Ausspruche des Schülers Yeu-tsï (= Yeu-žok): „Yeu-tsï sprach: Solche, die als Menschen (wörtlich: in ihrem Menschsein) voll von Pietät (gegen die Eltern) sowie Liebe gegen den älteren Bruder sind, dabei es lieben, sich den Oberen (= der Obrigkeit) zu widersetzen, dürften selten sein; solche aber, die, indem sie es nicht lieben, sich der Obrigkeit zu widersetzen, es lieben würden, Unruhe (Verwirrung) zu stiften, sind gewiß noch nicht vorgekommen.

Der Edle strebt der Wurzel zu; steht die Wurzel fest, so erwächst der richtige Weg (tao) von selbst; ist Pietät sowie Liebe gegen den ältern Bruder (von denen die Rede war) nicht die Wurzel von seiner (= des Menschen) Humanität?"

Daher empfahl sie auch Confucius in seiner Lehre auf's wärmste an, z. B. in dem schon mitgeteilten [1]) Ausspruche, der die Jugend anregt, zu Hause pietätvoll, außerhalb des Hauses unterwürfig und ehrerbietig gegen Ältere zu sein.

L. J. XI. 4.[2]) zollt Confucius uneingeschränktes Lob dem persönlichen Verhalten seines Schülers Min-tsï-khien, das derart war, daß seine Eltern und ältere Brüder für ihn dieselbe Anerkennung hatten wie fremde Leute, was nach L. J. XIII. 20[3]) als eines der zuverlässigsten Merkmale für den innern Wert eines Menschen angesehen werden kann. L. J. II. 21 citirt Confucius den Ausspruch des Liederbuches (Ši-king), wonach die alten

---

[1]) L. J. I. 6. S. 124.

[2]) S. S. 159. — [3]) S. unter V.



Kaiser Chinas in Belohnung eben ihrer Pietät und Bruderliebe Kaiser wurden.[1])

Der Größe der Belohnung entspricht allerdings auch die Schwierigkeit der Leistung, auf die wir z. B. aus dem bescheidenen Ausspruche des Confucius Č. Y. XIII. 4 schließen können, in welchem er erklärt, selbst außer Stande zu sein, dem älteren Bruder damit zu dienen, was er selbst vom jüngeren Bruder verlange[2]), wiewohl sein Streben darauf gerichtet war. Es handelt sich hier nämlich um mehr als etwa freundschaftliches Verhältnis zwischen dem älteren und jüngeren Bruder, das L. J. II. 21 hervorgehoben wird[3]), oder gefällige Harmonie, von der wir aus L. J. XIII. 28[4]) erfahren, und welche auch in den Č. Y. XV. citirten Versen des Ši-king[5]) nicht nur gepriesen, sondern geradezu als heilbringend für die Familie dargestellt wird, in der sie nach diesen Worten als Vorbedingung der Wohlfahrt eigentlich wichtiger ist, als die Harmonie von Frau und Kindern. Der ganze Ausspruch lautet: „Des Edlen Weg muß, als vergleichbar mit dem Gehen in die Ferne, unbedingt vom Nahen ausgehen, als vergleichbar mit dem Steigen in die Höhe, unbedingt vom Niedrigen ausgehen.

Im Ši-king heißt es: Der Frau und der Kinder liebliche Harmonie (Mandschu: juse sargan sain acaci = wenn Kinder und Frau schön harmonieren)[6]) ist wie das Schlagen von šik und khin (der großen Laute – mit 50, später 25 — und der kleinen mit 5 resp. 7 Saiten)[7]); sind jedoch Brüder (wörtlich: ältere und jüngere Brüder) einig geworden (Mandschu: senggime oci = sind sie vereinigt, leben sie in Eintracht), so ist die Harmonie erfreulich (wie die ersterwähnte zwischen Frau und Kindern), dazu dauernd (Mandschu: hôwaliyasun urgun bime sebjen = die Eintracht ist fröhlich und vergnügt oder aber: herrscht Eintracht

---

1) S. S. 164. — 2) S. S. 149. — 3) S. S. 164. — 4) S. S. 181.

5) II. 1. 4, 7—8:

Sind Weib und Kinder hold verbunden,
Das ist wie Harf- und Lautenklang;
Und werden Brüder eins erfunden,
Giebt's Freud' und Eintracht lebenslang.

V. von Strauß, Schi king, S. 260, Z. 5—8.

6) Legge, a. a. O. 396: Happy union with wife and children . . .

7) Legge, Chinese classics IV. I. 4. Anm.

und Freude mit Glück) [1]). Du hast dein Haus und (deine) Familie in der Ordnung und freust dich deiner Frau und (deiner) Kinder. Der Meister sprach: Dürften wohl Vater und Mutter (= die Eltern) nicht Gehorsam erlangen? (Mandschu: ijishôn ombikai, Legge . . . have entire complacence)." —

Was nämlich in erster Reihe gefordert wird, ist Unterwürfigkeit des jüngeren Bruders (oder: der jüngeren Brüder) unter den (die) älteren, namentlich aber unter den Ältesten, der, als Nachfolger des Vaters im Ahnendienste sowie der väterlichen Gewalt in der Familie, in China den übrigen Brüdern nicht gleichsteht, sondern vor ihnen den Vorrang hat und ihre Achtung beansprucht, die er seinerseits mit Liebe zu vergelten hat. Sie reiht sich unmittelbar an den Dienst des Fürsten draußen und den des Vaters in der Familie, mit denen beiden zusammen sie die drei Hauptpflichten eines Chinesen bildet. Von Confucius werden sie alle in dem Ausspruche L. J. IX. 15 zusammen angeführt, der besagt: „Der Meister sprach: Ist man draußen (d. h. im öffentlichen Leben), dem Fürsten und den hohen Beamten (khing) dienen, ist man zu Hause, dem Vater und dem älteren Bruder dienen, in Angelegenheit der Trauer nicht wagen, sich nicht anzustrengen (zu erschöpfen), vom Weine nicht berauscht (verwirrt) sein — was davon ist in mir vorhanden?" L. J. XIII. 20 [2]) wird diese Unterwürfigkeit des jüngeren Bruders geradezu als Charakteristik eines guten Beamten hervorgehoben. Das Gegenteil davon, nämlich das sich Gleichstellen mit den Älteren, wird dagegen L. J. XIV. 47 [3]) von Confucius als Zeichen Eines erklärt, der es wohl wünscht, bald ein fertiger Mann zu werden, der jedoch keinen Fortschritt sucht.

Die Einzelheiten dieser Unterwürfigkeit werden von Confucius als bekannt vorausgesetzt, daher nicht erwähnt. Nach dem Buche der Gebräuche und Ceremonien (Li-ki) [4]) sollen die jüngeren Brüder ihrem älteren Bruder, dem direkten Nachkommen des Gründers der Familie, sowie seiner Frau dienen; sind sie selbst Würdenträger oder reich, dürfen sie als solche vor ihrem ältern

[1]) Vgl. Williams, Syllabic dictionary 849 (als Ausdruck für: excessive delight).

[2]) S. unter V. — [3]) S. S. 125.

[4]) Vgl. Plath, Die häuslichen Verhältnisse der alten Chinesen. Sitzungsberichte der bayer. Akademie 1862, II. S. 240 ff.



Bruder nicht auftreten; haben sie Wagen und Gefolge, müssen beide draußen bleiben und sie dürfen höchstens mit einem kleinen Geleite eintreten. Alles, was der jüngere Bruder hat, muß er vorerst dem älteren Bruder anbieten, bevor er selbst davon Gebrauch machen kann u. a. m. Und all dies soll bereitwillig und ohne Zögern geschehen, wiewohl Confucius auch hierin, wie sonst, den Voreiligen eine gewisse Zurückhaltung anempfahl, wogegen er die Langsamen zur Eile anspornte. [1])

Daß eine Kollision der Pietät mit der Bruderliebe möglich ist, beweist das historische Beispiel der beiden Brüder Pek-J und Šuk-tsï, von denen bereits die Rede war. [2])

Aus L. J. V. 1. 2.[3]) erfahren wir, daß Confucius die Tochter seines älteren Bruders an seinen Schüler Nam-yung verheiratete. Für das Verhältnis des jüngeren Bruders zum älteren folgt daraus jedoch sicher kein Schluß.

Hat die Jugend ehrerbietig und unterwürfig gegen Ältere zu sein, so kann sie selbst von Alteren Rücksicht verlangen. L. J. IX. 22 lesen wir in dieser Hinsicht ganz allgemein die Worte des Confucius: „Der Meister sprach: Die Spätergeborenen (= die Jugend) sind rücksichtsvoll zu behandeln. Wie (können) wir wissen, daß das Zukünftige (= sie in der Zukunft) nicht so sein wird (= werden), wie das Gegenwärtige (= wie wir in der Gegenwart)?" Allerdings fügt Confucius gleich hinzu: „Hört man von ihnen im (= bis zum) 40 oder 50 (Lebensjahre) nicht (= erlangen sie bis dahin keinen Ruf), so verdienen sie schließlich auch sicher nicht (wörtlich: so reichen sie nicht hin) rücksichtsvoll behandelt zu werden." [4]) L. J. V. 25 [5]) erklärt es Confucius geradezu für seinen Herzenswunsch, die Jugend zärtlich zu lieben.

L. J. XII 5.[6]) beklagt sich der Schüler Ssï-ma-nieu darüber, daß er keine Brüder hat, wie andere Menschen sie haben. Confucius empfiehlt ihm an, gegen Jedermann ehrerbietig zu sein und nie gegen die gute Sitte zu handeln. Dies reiche hin, Einem

---

[1]) L. J. XI. 21. S. S. 167.

[2]) Vgl. S. 23.

[3]) S. S. 9 Anm.

[4]) Vgl. dazu einen ähnlichen Ausspruch des Confucius L. J. XVII. 26: „Der Meister sprach: Wird einer bis zu vierzig Jahren gehaßt (wörtlich: sieht er Haß, Mißfallen), so dauert dies schon sicher bis an sein Ende."

[5]) S. S. 176. — [6]) S. S. 42.

die ganze Welt zu Brüdern zu machen. Dieser Ausspruch des Confucius bildet den Übergang von der Bruderliebe zu der Menschenliebe überhaupt, wie sie namentlich in dem gegenseitigen Verhältnis der Freunde und Genossen zu Tage tritt, das nach der chinesischen Ansicht das fünfte Grundverhältnis der menschlichen Gesellschaft ausmacht.

IV. Verhältnis zwischen Freunden und Genossen.

Dieses Verhältnis bildet den Übergang von den Familienverhältnissen zu dem öffentlichen Verhältnisse, welches zwischen dem Fürsten und dem Unterthan, oder allgemeiner, zwischen jeder Obrigkeit und ihren Unterthanen bestehen soll. Charakterisirt erscheint dasselbe durch Treue und Vertrauen (sin), bekanntlich eine der fünf Grundtugenden des Chinesen. Als Grundtugend ist letztere freilich allgemein und soll sich daher immer und überall äußern. In dieser Hinsicht heißt es denn auch L. J. II. 22: „Der Meister sprach: Als Mensch ohne Treue sein, ich weiß wirklich nicht, wie so einer (oder: es) möglich ist. Ein großer Wagen ohne Jochbalken, ein kleiner Wagen ohne Querholz, wodurch sie denn in Gang bringen (wodurch soll man . . .)?" Was also die Anspannungsvorrichtung für einen Wagen, das ist die Treue für den Menschen im gesellschaftlichen Leben überhaupt, in seiner Staatsform, dem Verhältnisse zwischen der Obrigkeit und den Unterthanen insbesondere. Hier wird sie daher auch in den Aussprüchen des Confucius recht oft erwähnt. Ganz besonders kommt sie jedoch dem Verhältnisse zwischen Freunden und Genossen zu, als dessen eigenste Charakteristik sie daher dem Chinesen galt und gilt. Confucius' Standpunkt in dieser Frage erfahren wir aus L. J. V. 25. An dieser Stelle fordert Confucius einige seiner Schüler auf, ihm ihre Herzenswünsche mitzuteilen; sie leisten Folge, worauf auch Confucius selbst seinen Herzenswunsch offenbart. Die ganze Stelle lautet: „Die Schüler Yen-yuen und Ki-lu (= Tsï-lu) standen zur Seite (des Meisters.) Der Meister sprach: Warum sagt ihr nicht ein jeder eure Wünsche? Tsï-lu sprach: Ich wünschte Wagen und Pferde und leichtes Pelzwerk als Kleid (oder: zu tragen), mit Freunden und Genossen in Gemeinschaft, und wenn sie sie mir ruiniren sollten, nicht zu zürnen. Yen-yuen sprach: Ich wünsche auf (mein) Gutes (Tugend)

nicht stolz zu sein und mit (meinen) Verdiensten nicht zu prahlen. Tsï-lu sprach (dann): Ich wünsche des Meisters Wünsche zu hören. Der Meister sprach: (Ich wünsche) die Alten anlangend, ihnen Ruhe zu geben, den Freunden und Genossen gegenüber mich treu zu erweisen, die Jugend zärtlich zu lieben."

Aus dem chinesischen Zeichen für Treue, welches aus den Charakteren für „Mensch und Wort" zusammengesetzt ist, können wir schließen, daß es sich der Treue nach dem chinesischen Begriffe zunächst um Treue der Worte handelt, die es verlangt, daß man in der Freundschaft nach dem deutschen Sprichworte, das hier mit dem erwähnten chinesischen Zeichen für Treue wörtlich übereinstimmt, „ein Mann ein Wort" sei. In der That finden wir unter Confucius' Aussprüchen solche, welche, die Art und Weise des Sprechens betreffend, dabei Geradheit, Aufrichtigkeit und Treue als das Haupterfordernis mit Nachdruck hervorheben. Aufrichtigkeit und Geradheit in Allem sind dem Menschen nämlich von der Natur aus angeboren, wie es L. J. VI. 17 ausdrücklich heißt: „Der Meister sprach: Des Menschen in's Leben treten (Geboren werden) ist gerade (aufrichtig); der Nichtigkeit (= Schlechtigkeit, Verkehrtheit) [1]) Entstehen ist Ablassen von (diesem) Glückszustande" [2]), d. h. der neugeborene Mensch befindet sich in dem glücklichen Zustande der Geradheit; das Entstehen von Verkehrtheit bedeutet nur, daß er von diesem ihm von der Natur aus eigenen Zustande Abschied nimmt und zwar im selben Grade, in welchem dieses Nichtvorhandensein von Geradheit bei ihm zunimmt. Das Gegenteil von Aufrichtigkeit ist Verstellung, die daher mißbilligt wird. L. J. I. 3. [3]) „spricht der Meister: Bei gekünstelten (geschickten) Worten und verstellter Miene ist wohl selten Humanität (vorhanden)." Damit hängt zusammen, was wir L. J. V. 4. lesen: „Jemand sprach: Yung hier (der durch seine Tugendübung bekannte Schüler des Confucius Yen-yung = Čung-kung) ist human, dabei (= jedoch) nicht zungengewandt. Der Meister sprach: Wozu braucht er (oder man) die Zungengewandtheit? Wer mit

[1]) Des nicht so Seins Entstehen nach Mandschu: miosihoni banjirengge.

[2]) Legge a. a. O. 190 übersetzt: Man is born for uprightness. If a man lose his uprightness and yet live, his escape from death is the effect of mere good fortune. Zu unserer Auffassung des Ausspruches vgl. S. 110 ff.; 117 f.; 119 f.

[3]) Wörtlich dasselbe L. J. XVII. 17.

gutem Mundwerk (Zungenfertigkeit) den Menschen entgegentritt, erregt meist Unwillen bei den Menschen. Ich kenne seine Humanität nicht, doch wozu brauchte er Zungengewandtheit?" L. J. XVI. 4. erfahren wir sogar von der Gefährlichkeit der Zungenfertigkeit unter den Freunden: „Khung-tsï sprach: Nützlich (wörtlich: hinzufügend) sind drei (Arten von) Freundschaft, nachteilig (wörtlich: wegnehmend) sind drei (Arten von) Freundschaft. Freundschaft haben mit dem Geraden, Freundschaft haben mit dem Aufrichtigen, Freundschaft haben mit demjenigen, der viel gehört hat (= mit dem Erfahrenen), das nützt wohl; Freundschaft haben mit einem geschickten Versteller (= Heuchler), Freundschaft haben mit einem, der es gut versteht, sich einzuschmeicheln (sich freundlich, süß zu zeigen), Freundschaft haben mit einem geschickten Zungengewandten, das ist wohl nachteilig." L. J. V. 24. heißt es daher von Confucius selbst: „Der Meister sprach: Gekünstelte (geschickte) Worte und gemachte (verstellte) Miene (Äußeres), übermäßige Höflichkeit (Ehrfurcht): Tso-khieu-ming (ein näher nicht bekannter Weiser des chinesischen Altertums, verschieden von dem gleichnamigen Schüler des Confucius und Fortsetzer seines Čhün-tshieu) schämte sich dessen, Khieu (= ich d. h. Confucius) schämt sich dessen ebenfalls. Den Unwillen zurückhaltend (verhehlend) Freundschaft haben mit seinen (des Unwillens) Leuten (d. h. denjenigen, gegen welche man Unwillen empfindet): Tso-khieu-ming schämte sich dessen, Khieu schämt sich dessen ebenfalls." Im Gegenteil heißt es L. J. XIII. 27: „Der Meister sprach: Fest, unbiegsam, aufrecht und schwerfällig (zurückhaltend im Sprechen) ist der Humanität nahe." —

Doch Worte taugen nichts, wenn Thaten nicht nachfolgen. Daraus ergiebt sich für Jedermann die Notwendigkeit, sein Augenmerk auch auf die Thaten zu richten. Confucius betont dies als eigene Erfahrung, die er mit einem seiner Schüler gemacht hat. Wir lesen so L. J. V. 9: „(Der Schüler) Tsai-iü (= Tsai-ngo, berühmt durch seine Beredsamkeit) schlief bei Tage ein. Der Meister sprach: Faules Holz kann gewiß nicht geschnitzt werden, eine Mauer aus kothiger Erde kann gewiß nicht getüncht werden. Anlangend den Jü (= Tsai-iü), ach, wozu (= was hilft) der Tadel?

Der Meister sprach: Anfangs war mein Verhalten zu den Menschen (folgend): Ich hörte ihre Worte und vertraute (verließ mich) auf ihre Handlungen; jetzt ist mein Verhalten zu den Menschen (anders): ich höre ihre Worte und beobachte ihre Handlungen. Bei Jü, ach, habe ich es (mein Verfahren) geändert."

Aus dem Mitgeteilten ergiebt sich der Nachdruck, den Confucius in seinen Aussprüchen über das gesellschaftliche Leben neben den Worten auch auf das persönliche Verhalten legt, so z. B. L. J. XV. 5, wo wir über Letzteres die Worte lesen: „(Der Schüler) Tsï-čang fragte nach dem Lebenswandel (Handlungsweise). Der Meister sprach: Ist man in Worten aufrichtig und treu, im Handeln ernst und ehrfurchtsvoll (sorgfältig), selbst in Man's und Mik's Lande (dem Gebiete der südlichen und nördlichen Barbaren) geht es wohl (damit); ist man (jedoch) in (seinen) Worten nicht aufrichtig und treu, in (seiner) Handlungsweise nicht ernst und ehrfurchtsvoll (sorgfältig), selbst in einer Stadt (čeu = 2500 Familien) und in einem Flecken (li = 25 Familien), ginge es denn damit (könnte man denn darnach handeln)? Wenn man stehend dessen Dreiheit [1]) (= diese drei) vor sich sieht, (wenn man) sitzend im Wagen sie an der Wagenachse (förmlich) angelehnt sieht (wörtlich: ihr Angelehntsein an der Wagenachse; d. h. wenn man sie stets vor den Augen hat), dann geht es. Tsï-čang schrieb es auf seinen Gürtel."

Etwas ähnliches lesen wir L. J. XIII. 19: „(Der wiederholt erwähnte Schüler des Confucius) Fan-čhik fragte nach der Humanität. Der Meister sprach: (Wenn man) zu Hause verweilend (= ohne Amt seiend) ehrerbietig (= bescheiden) ist, wenn man ein Amt versehend (eine Beschäftigung übernehmend) ehrfurchtsvoll (= aufmerksam, sorgfältig) ist, wenn man im Verkehre

---

[1]) Mit der Dreiheit hat es hier scheinbar seine Schwierigkeit, die Legge a. a. O. 296 zu der Übersetzung verleitet hat: When he is standing, let him see those two things, as it were, fronting him, und zu der Anmerkung daselbst: Let him see them . . . before him with himself making a trio. Auch die Mandschu-Übersetzung bietet hier: terebe juleri bakcilaha adali sabure . . . . ohode = wenn er dies (terebe) vorne (vor sich) wie gegenüber seiend sieht. Wir glauben die Dreiheit ganz natürlich zu finden 1. in der Aufrichtigkeit und Treue der Worte; 2. im Ernst und Aufmerksamkeit der Handlungsweise; 3. in dem Mangel von beidem, der in der Abteilung 2 durch die Negation des Satzes 1. ausgedrückt wird.

mit Anderen (wörtlich: Menschen) aufrichtig ist, selbst wenn man (so beschaffen) zu den J und Tik (den Barbarenstämmen im Osten und Norden des chinesischen Reiches) ginge, kann man sicher nicht verstoßen werden (vernachlässigt werden, unbeachtet bleiben). [1])

In der Freundschaft gilt dies allerdings von beiden Teilen, dem einen Freund Suchenden sowie dem zum Freunde Erwählten. Ganz besonders wird es jedoch von dem Ersteren verlangt. Denn, wie überall anderswo, ist auch hier nach der Ansicht des Confucius Selbstvervollkommnung der Hauptzweck der Freundschaft. Unserem: „Gleiches und Gleiches gesellt sich gern" entspricht hierin der Ausspruch des Confucius L. J. I. 8. 2. [2]): Mache zur Grundlage (halte für das Erste, Hauptsächlichste) Aufrichtigkeit und Treue; habe nicht zu Freunden solche, die nicht sind, wie du selbst; hast du gefehlt, so fürchte (scheue dich) nicht, dich zu ändern." [2]) Von unserem Standpunkte aus lautet dieses Erfordernis recht befremdend und äußerst egoistisch; doch dem erwähnten chinesischen Grundsatze eigener sowie gegenseitiger Vervollkommnung, die nach der Ansicht chinesischer Moralisten überhaupt, der des Confucius insbesondere, der Hauptgegenstand der Freundschaft sein soll, entspricht dieser Standpunkt vollkommen. Denn zum Prinzip der Selbstvervollkommnung gesellt sich hier das Prinzip der Gegenseitigkeit, welches es einem Jeden zur Pflicht macht, imstande zu sein, selbst von sich zu verlangen, was er von Anderen verlangt. Und eben diesen Grundsatz erklärt Confucius L. J. XV. 23 für etwas, was alle Verhältnisse des Lebens beherrschen und durchdringen soll: „(Der Schüler) Tsï-kung fragte und sprach: Giebt es denn ein Wort, das man das ganze Leben hindurch ausüben (darnach handeln) könnte? Der Meister sprach: Dürfte es nicht die Gegenseitigkeit sein: Was du selbst nicht wünschest, (das) füge du anderen (wörtl.: Menschen) nicht zu."

Aufrichtigkeit (čung) und Gegenseitigkeit (šu) erklärt Confucius auch L. J. IV. 15 [3]) für die seine ganze Lehre durch-

[1]) S. auch L. J. IX. 13. S. 105.
[2]) Dasselbe wörtlich L. J. IX. 24.
[3]) S. S. 108.

dringende Einheit. Nach C. Y. XIII. 3. kommen beide zusammen dem rechten Wege (tao) nahe, der nach dieser Stelle selbst für Confucius nur ein Ideal bleibt: „Aufrichtigkeit und Gegenseitigkeit weichen (wohl) von dem rechten Wege (tao) ab, doch sind sie (von ihm) nicht weit entfernt: Was du, wenn man es dir zufügt, nicht wünschest, das füge du auch Anderen nicht zu." Unmittelbar auf das Verhältnis der Freunde bezogen finden wir sie Č. Y. XIII. 4.[1]), wo Confucius in seiner üblichen Bescheidenheit erklärt, selbst nicht imstande zu sein, dasjenige zu leisten, was er von Freunden und Genossen verlangt.

Im Einzelnen erfahren wir aus Confucius' Aussprüchen folgendes zur Charakteristik des gegenseitigen Verkehrs der Freunde: L. J. XIII. 28. wird ernste Abgemessenheit als das charakteristische Merkmal des Gebildeten im gesellschaftlichen Verkehr angegeben. Wir lesen daselbst: „(Der Schüler) Tsï-lu fragte und sprach: Wie muß (einer) sein, damit es möglich sei, ihn einen Gebildeten (ssï, Mandschu: taciha = einen, der gelernt hat) zu nennen? Der Meister sprach: Ist einer abgemessen und ernst und freundlich, (so) kann er wohl ein Gebildeter genannt werden: unter Freunden und Genossen abgemessen und ernst [2]), unter Brüdern (wörtlich: älteren und jüngeren Brüdern) freundlich (vergnügt)." Doch darf man auch hierin nicht zu weit gehen, sondern muß überall das richtige Maß einhalten, nach L. J. XIV. 33, wo Confucius, wie er in dem soeben mitgeteilten Ausspruche gewisse Zurückhaltung in der Freundschaft anempfiehlt, auf der andern Seite ebenso vor unbegründetem Mißtrauen warnt. Nur derjenige, der weder blindlings sein Vertrauen Jemanden schenkt, noch ohne Grund gegen Jemanden mißtrauisch ist, verdient den Namen des Weisen. L. J. XIV. 33: „Der Meister sprach: Wer nicht mit Betrug rechnet, noch Untreue voraussetzt, doch sie auch (falls sie wirklich vorhanden sein sollten) vorher merkt, ist der nicht ein Weiser?"

Es wurde gesagt, daß gegenseitige Vervollkommnung der

---

[1]) S. S. 149.

[2]) So übersetzen wir die chinesischen Charaktere mit Rücksicht auf ihre Etymologie; der erste nämlich (tshiet) besteht aus 7 + Messer d. h. auf 7 Teile schneiden und dürfte als Adj. schneidig, abgemessen bedeuten, der zweite ssï, aus Mann + Gedanke zusammengesetzt, dürfte den nachdenkenden Menschen bezeichnen. Die Mandschu-Übersetzung hat hier: hing hing sere, keb keb sere d. h. beständig und freundlich, Legge a. a. O. 274 earnest, urgent.

Hauptzweck der Freundschaft sein soll. Dieselbe setzt gegenseitige Anleitung zum Guten, beziehungsweise Ermahnungen voraus. Auch sie fordert Confucius von den Freunden, doch auch sie mit Maß, und zieht eher eine Scheidung der Freunde vor, wenn man deren Erfolglosigkeit wahrnimmt, als ein Überschreiten des richtigen Maßes. L. J. XII. 23: „(Der Schüler) Tsï-kung fragte nach der Freundschaft. Der Meister sprach: Ermahne loyal und leite ihn gut an. Ist das nicht möglich, so höre auf und beschimpfe dich nicht selbst.“ Nur bei Befolgung dieser Grundsätze und bei solcher Vorsichtsanwendung ist es möglich, eine Freundschaft dauernd ungetrübt zu erhalten, wie dies Confucius L. J. V. 16. Ngan-ying, dem Staatsminister von Thsi († 500 v. Chr.) nachrühmt, der es nach dieser Stelle verstand, mit den Menschen zu verkehren, so zwar, daß er noch nach langer Zeit sie ebenso achtete, wie zu Beginn der Bekanntschaft.[1])

Der Hauptzweck der Freundschaft, die gegenseitige Vervollkommnung, also moralische Unterstützung, schließt keineswegs materielle Hilfe aus, wo sie geboten erscheint; Confucius sagt dies verblümt L. J. IX. 27: „Der Meister sprach: War das Jahr kalt, dann wissen wir, daß Fichten und Cypressen zuletzt abfallen (kahl werden),“ d. h. zur Zeit der Not erkennen wir die wahren Freunde daran, daß sie am längsten ausharren. Sonst ist jedoch die Freundschaft in Bezug auf Geld und Gut uneigennützig und, selbst nichts verlangend, bereit für den Freund Opfer zu bringen. Confucius gab hierin seinen Schülern ein schönes Beispiel, indem er gestorbene Freunde, die Niemanden hatten, der für sie die Kosten der Leiche tragen würde, auf eigene Kosten bestattete.[2]) —

Der wiederholt erwähnte moralische Hauptzweck der Freundschaft macht es begreiflich, wenn auf die Wahl der Freunde großes Gewicht gelegt und bei ihr Sorgfalt und Vorsicht anempfohlen wird. Doch soll auch hier alle Übertreibung fern bleiben, da es im Ganzen auch die Ansicht des Confucius ist, daß Niemand so schlecht ist, daß man von ihm nichts profitiren könnte, daß vielmehr Jeder etwas Gutes an sich hat, wovon man zu eigener Vervollkommnung Gebrauch machen kann. Ausdrück-

[1]) S. S. 23.

[2]) L. J. X. 15. S. 77. Doch nur insoferne Niemand Anderer da war und wohl anständig, jedoch ohne alles Überflüssige. Vgl. S. 13.

lich heißt es L. J. VII. 21: „Der Meister sprach: Gehen drei Menschen (zusammen)[1], gewiß giebt es (unter ihnen) meinen Lehrer (d. h. einen, der mir Lehrer sein könnte). Ich wähle sein Gutes aus und befolge es, dasjenige aber, was an ihm nicht gut ist, ändere ich.“ Daher wird auch L. J. XV. 7. ganz allgemein anempfohlen, mit Jedermann zu verkehren, mit dem ein Verkehr möglich ist: „Der Meister sprach: Kann mit Jemanden gesprochen werden und spricht man nicht mit ihm, (so) verliert (vernachlässigt) man die Leute; (dagegen), wenn mit Jemanden nicht gesprochen werden kann (mit ihm keine Rede möglich ist) und man mit ihm spricht, verliert man die Worte. Der Weise verliert (vernachlässigt jedoch) die Leute nicht und verliert auch die Worte nicht.“

Zur letzteren Kategorie, d. h. derjenigen, mit denen nicht zu sprechen ist, gehören alle, die in ihrer Person schlecht handeln; sie sind zu meiden, da nach L. J. XVII. 7. ein Edler zu einem, der Unrecht zu thun liebt, nicht geht. So lautet der eigene Ausspruch des Confucius, den ihm sein Schüler Tsï-lu passend in Erinnerung brachte bei Gelegenheit, als Confucius, seinem Grundsatze untreu, abermals in die Dienste eines Rebellen treten wollte.[2]) Um so größerer Aufmerksamkeit haben sich freilich die Edlen zu erfreuen, da nach L. J. V. 2 durch Verkehr mit Edlen die Menschen selbst veredelt werden: „Der Meister sprach von Tsï-tsien (einem seiner Schüler, ausgezeichnet durch seine Freundschaft mit tugendhaften Männern): Wie edel ist ein solcher (= dieser) Mensch! Wenn es in Lu keine Edlen gäbe, wie hätte dieser so was erreicht (in Empfang genommen)?“

Je mehr edle Freunde man hat, desto besser für uns nach L. J. I. 1., wo Confucius ausruft: „Wenn man Freunde hat, die von fernen Gegenden kommen, ist es auch nicht eine Freude?“ Und L. J. XVI. 5 lesen wir: „Der Meister sprach: Vorteilhaft (nützlich) ist dreierlei Freude, nachteilig ist dreierlei Freude: Freut

[1]) Legge a. a. O. 202 übersetzt: When J walk along with two others they may serve me as my teachers, und in der Anmerkung: three men walking; but it is implied that the speaker is himself one of them. Wir halten diese Deutung durchaus nicht für nötig. Vgl. Mandschu: ilan niyalma yabure de urunakô minde sefu ojorongge bi.

[2]) S. 45; vgl. auch L. J. XVII. 5. S. 28.

man sich, daß gute Sitte und Musik abgemessen (= geregelt) sind, freut man sich (oder hat man seine Freude daran), von der Menschen (= Anderer) Gutem zu sprechen, freut man sich (hat man sein Vergnügen an) vieler Weisen Freundschaft zu besitzen, (so) ist (dies) wohl vorteilhaft; Freude haben an Stolz und Vergnügen (= an ausschweifenden Vergnügungen), Freude haben an Faulenzen und Lustwandeln, Freude haben an Festlichkeiten und Lustbarkeiten schadet wohl." —

Von den Edlen sind namentlich die Humanen zu wählen, das ist solche, die ihrer Pflichten als Menschen stets eingedenk sind, ein Umstand, der sie auch für die Freundschaft ganz besonders geeignet erscheinen läßt. In einer Reihe von Confucius' Aussprüchen wird daher auch Humanität (žin) in dem weitesten Sinne des Wortes, als Inbegriff der das richtige Verhältnis des Menschen zu seinem Mitmenschen charakterisirenden Einzelheiten, wie sie mit zu den fünf chinesischen Grundtugenden gezählt wird, als das Hauptpostulat aufgestellt, nach welchem die Freunde auszuwählen sind.

Es wurde schon gesagt[1]), daß diese Tugend ihrem ganzen Begriffe nach für den Menschen als Menschen durchaus unerläßlich ist. Denn wie es L. J. III. 3 ausdrücklich heißt, „sagte der Meister: Wenn man als Mensch nicht human (menschlich, pflichttreu) ist, was ist mit der guten Sitte (mit den Bräuchen und Ceremonien) zu thun? Wenn man als Mensch nicht human ist, was ist mit der Musik zu thun?" Beide sind wertlos. Die erstere ist nämlich[2]) der äußere Ausdruck der gesellschaftlichen Formen, indeß die zweite ein Bild der inneren Harmonie ist, die die ganze Welt beherrschen soll. Um so dringender ist diese Tugend in dem gegenseitigen Verhältnisse der Freunde. L. J. IV. 1: „(Der Meister sprach:) In der Gemeinde (li = 25 Familien) ist die Humanität schön (auch: macht die Humanität gut). Wenn man bei der Wahl (seines Wohnsitzes) nicht unter Humanen sich niederläßt, wie erreicht man es, weise zu sein (Mandschu: adarame mergengge seci ombi ni = wie kann man weise heißen)?" Daselbst IV. 3 heißt es als Ausdruck von Wichtigkeit der Humanität in der Freundschaft geradezu: „Der Meister sprach: Nur der

[1]) S. S. 132 ff.
[2]) S. S. 122 f.

Humane ist imstande (fähig) Menschen zu lieben, ist imstande (fähig) Menschen zu hassen.“ [1])

Hat man so selbst als der einen Freund suchende Teil human zu sein, ebenso empfiehlt es sich auf der andern Seite, nur Humane zu Freunden zu nehmen. Dahin beantwortete Confucius eine diesbezügliche, ihm vom Schüler Tsï-kung gestellte Frage nach L. J. XV. 9: „Tsï-kung fragte nach der Ausübung der Humanität. Der Meister sprach: Wenn ein Handwerker es wünscht, seine Arbeit gut zu machen, muß er zunächst sein Werkzeug schärfen. Hast du in diesem (oder jenem) Lande dich niedergelassen, diene von seinen hohen Würdenträgern (ta-fu) den Weisen, habe Freundschaft mit den Humanen unter seinen Literaten,“ damit, wie das schärfende Eisen auf die Werkzeuge, sie auf dich einen wohlthuenden Einfluß ausüben. Solche muß sich freilich jeder selbst suchen, da das Urteil Anderer in dieser Hinsicht je nach der Natur des beurteilenden Individuums verschieden ausfällt und daher nicht immer zuverlässig ist. In dieser Richtung sagt Confucius L. J. XIII. 24: „(Der Schüler) Tsï-kung fragte und sprach: Wenn des Fleckens (hiang) Leute alle (insgesamt) ihn (= Jemanden) lieben, was ist (von einem solchen) zu halten? Der Meister sprach: Er kann gewiß noch nicht [2]) (für tugendhaft gehalten werden). (Tsï-kung sprach): Wenn des Fleckens Leute alle (insgesamt) ihn (Jemanden) hassen, was ist von (einem solchen) zu halten? Der Meister sprach: Er kann gewiß noch nicht (für schlecht gehalten werden). Es ist nicht so, wie wenn von des Fleckens Leuten die Guten ihn lieben und die Unguten (= die Schlechten) davon ihn hassen.“

Nach L. J. XV. 27 ist in einem solchen Falle eigene Prüfung und Ueberzeugung nötig: „Der Meister sprach: Wenn die Menge ihn (Jemanden) haßt, (so) muß es untersucht werden (Mandschu: urunakô kimci = unbedingt untersuche); wenn die Menge ihn (Jemanden) liebt, so muß es untersucht werden (Mandschu ebenso wie im ersten Satze).“ Die Untersuchung selbst muß genau sein, da nicht Jeder allen Anforderungen entsprechen

---

[1]) Dasselbe wörtlich Ta-hiok X. 15.

[2]) Mandschu übersetzt hier das chinesische put-kho-ye mit ojorakô = es (er) kann nicht, er muß es nicht sein, es genügt nicht.

kann. L. J. IX. 29 sagt darüber: „Der Meister sprach: Kann man mit Jemand gemeinsam lernen (studiren), so kann man (darum) noch nicht mit ihm zum rechten Wege weiterschreiten; kann man mit Jemand zum rechten Wege weiterschreiten, so kann man (darum) noch nicht mit ihm feststehen; kann man mit Jemand feststehen, so kann man (darum) noch nicht mit ihm erwägen (beraten)."

Folgt aus den vorerwähnten Aussprüchen die Schwierigkeit einer solchen Untersuchung, so folgt daraus keineswegs noch ihre Unmöglichkeit. Confucius empfiehlt L. J. II. 10. zu diesem Zwecke, behufs Sicherstellung der Natur einzelner Individuen, folgende Gesichtspunkte an: „Der Meister sprach: Schau zu, was er vornimmt (Mandschu: yabun = Verfahren), betrachte, wovon er ausgeht (Mandschu: deribun = Anfang), prüfe, worin er ruht. Wie kann denn ein Mensch sich verbergen (oder: verborgen bleiben)! Wie kann denn ein Mensch sich verbergen!" d. h. wie kann er sich auf die Dauer verstellen, ohne daß er durchschaut werde. Eine solche Untersuchung muß unbedingt sowohl gute wie schlechte Eigenschaften des geprüften Individuums zu Tage fördern, wie nach L. J. IV. 7. der Meister sprach: „Der Menschen Fehler sind (stehen) bei einem Jeden im Verhältnisse zu seiner Klasse (Mandschu: duwali = Art und Weise, d. h. entsprechen seiner Individualität). Hat man die Fehler erforscht, so kennt man wohl (auch) die Humanität."

Die Untersuchung selbst hätte freilich keinen Sinn, wenn man nicht den Willen hätte, die gewonnenen Resultate für seine Person zu verwerten. Dies wird daher auch L. J. IV. 17. ausdrücklich betont: „Der Meister sprach: Siehst du Weise, so denke ihnen gleich zu sein; siehst du Unweise, so gehe in dich und untersuche dich selbst."

L. J. VI. 28. 3. wird schon das Vermögen, einen Vergleich zwischen sich und Anderen anzustellen, für eine Seite der Humanität erklärt: „Wenn man imstande ist, das Nahe (in uns Vorhandene) zu nehmen und einen Vergleich anzustellen, so kann dies gewiß schon eine Seite der Humanität genannt werden." Dies gilt von Thaten, dies gilt auch von Worten, wie wir L. J. IX. 23. lesen: „Ist es möglich die nach Art eines Gesetzes gesprochenen (= zurechtweisenden, ermahnenden, aufmunternden; Mandschu: koolinga) Worte nicht zu befolgen? (Doch erst) wenn man sich nach ihnen ändert (bessert), sind sie von Wert (Mandschu:

halara be wesihun obuhabi = Änderung, Besserung hat man hoch gehalten). Ist es möglich, an des freundlichen Verkehrs Worten (Mandschu: ijishôn gisun = gefälligen, freundlichen Worten) nicht Wohlgefallen zu finden? (Doch erst) wenn man sie entfaltet (Mandschu: gôninjara = darüber nachdenkt), sind sie von Wert (Mandschu: wie vorher). Findet man (Mandschu: gojime = nur) sein Wohlgefallen an ihnen, ohne sie zu entfalten, befolgt man sie (Mandschu: gojime = nur) ohne sich (nach ihnen) zu ändern (bessern, bekehren), ich wüßte (wörtlich: hätte) am Ende sicher nicht, was ich von (einem solchen) halten (mit einem solchen anfangen) sollte." Denn die schönsten Worte, das schönste Beispiel nützen nichts, wenn man sie wohl billigt, aber nicht bethätigt. Dies gilt allgemein, dies gilt auch in der Freundschaft.

Es ist wohl nicht nötig, besonders zu betonen, daß Confucius bestrebt war, dasjenige, was er von Anderen verlangte, in erster Linie selbst zu leisten. Wohl hat er auch bezüglich der Freundschaft in seiner Bescheidenheit offen erklärt, dies nicht erreicht zu haben [1]), Eines rühmt er sich jedoch selbst, der sorgfältigen Untersuchung und Prüfung. Wir erfahren dies aus L. J. XV. 24: „Der Meister sprach: In meinem Verhältnisse zu den Menschen, wen verleumde ich? wen lobe ich (über Gebühr = wem schmeichle ich)? Giebt es etwas, was ich lobe, so wird es wohl etwas haben, worin ich es erprobt habe. Solches Volk (= Leute) war es, durch welches (veranlaßt) die drei Dynastien [2]) den geraden Pfad wandelten." Dasselbe nahm auch Confucius, wie dieser Ausspruch beweist, zu seinem Muster.

Č. Y. VI. entnehmen wir, daß auch hierin der alte chinesische Kaiser Šün dem Confucius ein Muster war. Wir lesen hier: „Der Meister sprach: Dürfte Šün sicher nicht von großer Weisheit gewesen sein? Šün liebte zu fragen und liebte die nahen (d. h. die an ihn gelangenden) Worte zu prüfen; er unterdrückte (wörtlich: verheimlichte) das Schlechte und verkündigte (wörtlich: verbreitete) das Gute. Er faßte die beiden Enden davon (= in jeder Angelegenheit, von allem) an und bediente sich der Mitte davon dem Volke gegenüber. Dies war an ihm, wodurch er Šün wurde."

---

[1]) S. S. 150.

[2]) S. S. 62, 98. Legge a. a. O. 301 bezieht „dieses Volk" auf die Menschen im ersten Satze, kaum richtig. Dieses bezieht sich eher auf die im vorhergehenden Satze mitgeteilten Grundsätze.

V. Verhältnis des Fürsten zum Unterthan.

Das Verhältnis des Fürsten zum Unterthan, oder allgemein ausgedrückt, des Regierenden zum Regierten findet seinen Ausdruck in der Regierung. Čing-če-čing-ye d. h. Regieren ist richtig machen, antwortet Confucius L. J. XII. 17. mit einem Wortspiel auf die die Regierung betreffende Frage Ki-khang-tsï's, des Hauptes der Familie Ki in Lu[1]), wozu er noch hinzufügt: „Wenn der Herr (= du) sie anführt, richtig zu sein (Mandschu: agu si turulafi tob obuci = wenn der Herr als Anführer sie richtig macht), wer wagt es, nicht richtig zu sein?" Einer von den chinesischen Ausdrücken für Herrscher, Machthaber, Kaiser ist nach den Erklärungen chinesischer Lexikographen ursprünglich aus den Charakteren für Selbst + Herrscher zusammengesetzt und soll den Herrscher vor allem als Autokraten bezeichnen, d. h. einen, der es verstehen soll, in erster Reihe sich selbst zu beherrschen. Mit dieser Erklärung übereinstimmend soll auch nach Confucius die Regierung als Richtigmachung von der Reform eigener Person des Herrschers ausgehen. In dieser Hinsicht heißt es L. J. XIII. 13: „Der Meister sprach: Wenn er (Jemand) seine Person richtig macht (regelt), was ist dabei (welche Schwierigkeit hat es für ihn) der Regierung nachzugehen (die Regierungsgeschäfte zu besorgen)? Ist er jedoch außer Stande, seine Person richtig zu machen, wie verhält es sich mit der Richtigmachung der Menschen (Anderer)", wie soll er geeignet sein, Andere zu beherrschen?[2]) Nur in einem solchen Falle, bei Vorhandensein der Möglichkeit eigener Reform, ist die Regierung leicht, da sich hier der alte Spruch bewahrheitet: verba movent, exempla trahunt. Denn nach L. J. VIII. 9 „sprach der Meister: Das Volk kann veranlaßt werden, es (etwas) zu befolgen, es kann (jedoch) nicht veranlaßt werden, es (etwas) zu verstehen (einzu-

---

[1]) S. S. 37 u. a.

[2]) Eigentümlich ist der Ausspruch L. J. XIV. 16, dem wir entnehmen, daß in China, dem chinesischen Charakter entsprechend, auch Schlauheit mit zu den Herrschertugenden gezählt wird, wenn sie mit Aufrichtigkeit gepaart ist: „Der Meister sprach: (Der Herrscher) von Tsin Wen-kung (635—627) war schlau, doch nicht gerade; (der Herrscher von) Tshï-Huan-kung (683—640) war gerade, doch nicht schlau." Sie entsprachen also nicht seinem Ideal, wiewohl es ihnen gelang das chinesische Reich zu vereinigen. Sie gehören nämlich beide in die Zahl der fünf Gewalthaber (pa).



sehen)," und L. J. IX. 25. heißt es: „Der Meister sprach: Drei Heeren[1]) kann der Anführer geraubt werden, gewiß, (doch) einem einzelnen Manne (Mandschu: emteli haha = einem Privatmann) kann sein Sinn (sein Wille) sicher nicht geraubt werden." Daher sagt Confucius L. J. XIII. 6: „Der Meister sprach: Ist seine (des Herrschers) Person richtig gemacht (geregelt), so (braucht er keine) Gesetze zu geben und es geht (doch); ist jedoch seine Person nicht richtig (geregelt), wenn er auch Gesetze giebt, so werden sie nicht befolgt," und L. J. XIV. 44 heißt es im selben Sinne: „Der Meister sprach: Wenn die Oberen (die Obrigkeit) die gute Sitte liebt, so ist das Volk sicher leicht zu gebrauchen (beherrschen)."

Ähnlich lautete die Antwort des Confucius auf die Frage des erwähnten Ki-Khang-tsï nach der Regierung, L. J. XII. 19: „Khi-khang-tsï fragte bei Khung-tsï (Confucius) nach der Regierung, indem er sprach: Wie verhält es sich damit, wenn man diejenigen, welche keine Grundsätze haben (= gegen das Recht handeln, ungerecht sind, wu-tao) tötet, um diejenigen, welche Grundsätze haben (yeu-tao, die Ordentlichen) zu fördern? Khung-tsï antwortete und sprach: Wozu braucht der Herr (= du) bei Ausübung der Regierung sich der Todesstrafe zu bedienen? Wenn der Herr (= du) Gutes wünscht, dürfte das Volk auch gut sein. (Denn) des Edlen Tugend ist Wind, des gemeinen Menschen Tugend ist Gras; bei dem über das Gras wehenden Winde (Mandschu-Übersetzung: orhoi dele edun daci = wenn der Wind über das Gras weht), muß es (das Gras) sich beugen."

Des Näheren detaillirt lesen wir denselben Gedanken auch L. J. XIII. 4: „Als (der Schüler) Fan-čhik bat, (bei Confucius) Landwirtschaft zu lernen, sprach der Meister: Ich bin nicht wie ein alter Landwirt (d. h. ich komme darin nicht einem alten Landwirt gleich, bei dem du also eher Belehrung zu suchen hast). Als er (Fan-čhik weiter) bat, Gärtnerei zu lernen, sprach (Confucius): Ich bin nicht wie ein alter Gärtner. (Als darauf) Fan-čhik hinausgegangen war, sprach der Meister: Ein gemeiner Mensch, traun, ist dieser Fan-čhik. Liebt der Obere die gute Sitte, so wagt das Volk nicht, unachtsam (unehrerbietig) zu sein;

[1]) S. S. 139 Z. 13. o.

liebt der Obere das Recht (die Gerechtigkeit), so wagt das Volk nicht, sich nicht zu unterwerfen; liebt der Obere die Treue, so wagt das Volk nicht, von seinem Temperament (seinen Fähigkeiten) nicht Gebrauch zu machen (Mandschu: akômburakôngge akô = ist nicht eines, das nicht erschöpft . . .)[1] Ist dem (aber) so, dann stellt sich, wie ich glaube, das Volk der vier Himmelsgegenden, ihre Kinder im Tuche eingewickelt auf dem Rücken tragend, (von selbst) ein. Wozu (also) die Landwirtschaft gebrauchen?“ Negativ drückt denselben Gedanken des Vorangehens mit eigenem Beispiele auch L. J. XII. 18 aus: „Ki-khang-tsï, über die Diebe (das Diebsunwesen im Lande) betrübt, fragte bei Khung-tsï (um Rath). Khung-tsï antwortete und sprach: Wenn der Herr (= du) nicht begehrlich wäre, selbst wenn man sie belohnte, würden sie nicht stehlen.“ Daher rieth Confucius auch seinem Schüler Tsï-lu nach L. J. XIII. 1: „Als Tsï-lu nach der Regierung fragte, sprach der Meister: Gehe ihnen voran, lehre sie arbeiten (kann jedoch auch bedeuten: arbeite, strenge dich für sie an, Mandschu: suila). Als er bat, noch mehr (d. h. das Weitere zu hören), sprach er: Ermüde nicht.“

Nach L. J. XIII. 11. war es wohl allgemeine Überzeugung der Zeitgenossen des Confucius, daß, wenn gute Männer ein Land verwalteten, es ihnen in hundert Jahren gelingen müßte, das Böse zu bezwingen und die Todesstrafe als überflüssig abzuschaffen: „Der Meister sprach: Wenn gute Männer ein Land Hundert Jahre hindurch verwalten würden, so wäre es wohl auch möglich, das Böse zu bezwingen und das Töten (die Todesstrafe) abzuschaffen. Wie wahr ist dieses Wort, fürwahr,“ bemerkt Confucius zu dieser, wahrscheinlich in Form eines Sprichwortes zirkulirenden Ansicht. Confucius selbst scheint der Ansicht gewesen zu sein, daß zu diesem Zwecke eine bedeutend geringere Zeit hinreichen würde. Wir entnehmen dies einem Ausspruche des Confucius L. J. XIII. 12: „Der Meister sprach: Wenn es einen echten (= tüchtigen) König gäbe, so müßte es (schon) nach einer Generation Humanität geben“ d. h. müßten die Leute so sein, wie sie als Menschen sein sollen. Ist diese Vorbedingung vorhanden, stehen nämlich

[1]) Legge a. a. O. 265 übersetzt: the people will not dare not to be sincere, indem er das ṭshing des Textes als the feelings, the desires but sometimes, as here, in the sense of sincerity erklärt.



Männer, die selbst gut sind und nur Gutes wollen, mit einem Wort den Weg der Tugend wandeln, an der Spitze der Regierung, dann ist die Regierung etwas Leichtes, wie auch hier das Beispiel der alten Musterkaiser beweist. Ihre auf Tugendübung beruhende Herrschaft charakterisirt Confucius L. J. VIII. 18 mit den Worten: „Der Meister sprach: Wie wunderbar (Mandschu: colgoropi, colgoropi = ausgezeichnet) war (der Kaiser) Šün's und Jü's Art und Weise das Reich (die Reichsgewalt) innezuhaben! als ob sie damit nichts zu thun gehabt hätten." Und L. J. XV. 4: „Der Meister sprach: Der nichts that und doch regierte (Mandschu: uilen akô dasabuhangge = der ohne Arbeit herrschte), dürfte es gewiß nicht Šün gewesen sein? Was that er denn (Mandschu: was für eine Arbeit hatte er)? Er machte sich ehrerbietig und (so) richtete er gegen Süden[1]) sein Gesicht und wohl genug."[2])

Denn, wie es L. J. II. 1. heißt „sprach der Meister: Wer nach der Tugend herrscht, ist vergleichungsweise wie der Nord (= Polar-)Stern. Er verweilt an seinem Orte, indeß die Sterne (d. h. alle übrigen Sterne) nach ihm zu sich drehen (Mandschu: ukunjimbi = ihn zu umgeben kommen)." Die Macht des guten Beispieles erweist sich hier viel wirksamer als alle Gesetze mit den auf ihre Übertretung verhängten Strafen. Confucius sagt darüber L. J. II. 3: „(Der Meister sprach;) Leitest du es (das Volk) durch Regierung (= Gesetze), ordnest du es durch Strafen, so vermeidet sie das Volk, dabei hat es keine Scham (Mandschu: guwere be bodocibe = wiewohl es zu entkommen berechnet . . . .); leitest du es durch Tugend, ordnest du es durch gute Sitte, so hat es Scham und bessert sich zudem."[3])

Die Tugend ist überhaupt das Mittel, welches auch dort

---

[1]) Vgl. S. 18.

[2]) S. auch S. 160.

[3]) Es wäre unrichtig, daraus zu schließen, daß Confucius grundsätzlich gegen alle Strafen war, sei es, daß Einzelne bestraft oder aber gegen Empörer Feldzüge unternommen werden sollten. Charakteristisch in dieser Hinsicht ist der Ausspruch des Confucius L. J. XIV. 36, der auch die Berechtigung der Strafen, insoferne sie gerecht sind, anerkennt. Die erwähnte Stelle lautet: „Jemand sprach: Mit Güte (wörtlich: Tugend) die Feindschaft (Bosheit, Unrecht) vergelten, wie verhält es sich damit? Der Meister sprach: Womit (dann) die Tugend (Güte) vergelten? Mit Gerechtigkeit vergelte man die Feindschaft (das Unrecht), mit Tugend (Güte) vergelte man die Tugend (Güte).

mächtig wirkt, wo Gewalt machtlos sich erweist. Sie empfahl daher auch Confucius dem wiederholt erwähnten Haupte der Familie Ki in Lu an, bei Gelegenheit, als dieser gegen Čuen-yu einen Angriff zu unternehmen sich anschickte. L. J. XVI. 1. lesen wir darüber: Ki-ši schickte sich an, Čuen-yu (ein kleines Gebiet im Staate Lu) anzugreifen. (Die Schüler des Confucius) Yen-yeu und Ki-lu (Tsï-lu, die im Dienste des Ki-ši standen) erschienen bei Khung-tsï (Confucius) und sprachen: Ki-ši ist im Begriffe in Čuen-yu Händel zu haben. Khung-tsï sprach: Khieu! bist denn nicht du darin (dabei) im Unrechte? Dieses Čuen-yu machte vor Alters ein früherer Herrscher zum Herrn des östlichen Meng (d. h. des in Lu gelegenen Berges Meng — der westliche Meng lag in Šen-ssï —, dem zu opfern das Vorrecht des Fürsten von Čuen-yu war); überdies liegt es, wie ich glaube, in der Mitte der Landesgrenzen; er (der Fürst von Čuen-yu) selbst ist daher ein Beamter (für die dem) Erdgeiste sowie dem Fruchtgeiste (darzubringenden Opfer). (Bei dieser seiner Lage in der Mitte des Landes sowie seiner religiösen, also rein friedlichen Bestimmung) warum einen Angriff unternehmen?

Yen-yeu sprach: Der Meister (= unser Herr) wünscht es. Wir zwei Beamte, alle (beide), wünschen es fürwahr nicht.

Kung-tsï sprach: Khieu! (Der alte, näher nicht bekannte Geschichtsschreiber) Čeu-yim hat ein Wort (einen Ausspruch), das (der) besagt: (Kannst) du Kraft aufwenden (entwickeln), so gehe an (= übernimm) den Rang; wer (dies) nicht vermag, der stehe davon ab. Ist Jemand gefährdet (in der Gefahr, zu fallen) und man erfaßt ihn nicht oder stürzt er zu Boden und man reicht ihm die Hand nicht, wozu soll er dann wohl jene Gehülfen gebrauchen (d. h. wozu braucht er — offenbar handelt es sich hier um einen Blinden — denn einen Führer)? Und noch mehr, deine Rede ist fehlerhaft (= ist unrichtig), wie ich glaube. Wenn ein Tiger oder ein Rhinoceros aus ihrem (hölzernen) Käfige herauskommen (= entkommen) und (infolge dessen) eine Schildkröte (= Schildkrötenschale) oder ein Edelstein zerbrochen (zerstört) wird in des Kastens Mitte (= wiewohl er eingeschlossen ist), wessen Schuld (wörtlich: Fehler) ist dies?

Yen-yeu sprach: Jetzt ist (aber) dieses Čuen-yu stark (befestigt) und nahe bei Pi. Wird es jetzt nicht eingenommen, so

wird es in späteren Generationen unbedingt der Söhne und Enkel (= der Nachkommen) Kummer sein.

Khung-tsï sprach: Khieu! Ein Edler verabscheut es, so wie du jetzt, zu sagen, „ich weise es ab“, und es (dennoch) wünschend, dafür um jeden Preis (unbedingt, pit) Entschuldigungen zu ersinnen (wörtlich: machen). Khieu hier (= ich Confucius) hat gehört: Inhaber von Staaten sowie Inhaber von Familien fürchten nicht die Wenigkeit (ihrer Bevölkerung), doch fürchten sie (deren) Ungleichmäßigkeit (ungleichmäßige Verteilung)[1]; sie fürchten nicht Armut, sie fürchten jedoch Unruhe. Denn bei Gleichmäßigkeit (der Verteilung) giebt es keine Armut, bei Harmonie giebt es keine Wenigkeit, bei Ruhe giebt es keinen Umsturz.“ So verhält es sich damit. Daher wenn entfernte Menschen sich nicht fügen (unterwerfen), so pflegt (oder pflege) man Gesittung und Tugend, sie kommen zu machen (heranzuziehen); hat man sie herangezogen, so beruhigt (oder beruhige) man sie.

Jetzt unterstützen Yeu und Khieu hier den Meister (ihren Herrn in der Verwaltung). Entfernte Menschen fügen sich nicht und können fürwahr nicht kommen.

Im Lande giebt es Teilung und Verfall (wörtlich: Einsturz), Trennung und Spaltung, und es kann fürwahr nicht erhalten werden; und (trotz all dem) beratschlagt er (der Herr), Schild und Lanze innerhalb des Landes in Bewegung zu setzen. Ich besorge, daß Ki-süns[2]) Kummer nicht in Čuen-yu sitzt, sondern daß er innerhalb der ehrwürdigen (?) (= seiner eigenen) Mauern sitzt (Mandschu hat bloß huwejen = Mauer).“ —

Unter der „Tugend“ bei einem Herrscher ist der Inbegriff Alles dessen zu verstehen, was nach chinesischem Begriffe einen guten Herrscher ausmacht. Aus L. J. XV. 32 erfahren wir, daß jedes einseitige Hervortreten einer, wenn auch noch so glänzenden Eigenschaft dabei als Mangel bezeichnet werden muß. Was verlangt wird, ist das harmonische sich Ergänzen der einzelnen Tugenden und ihre Verschmelzung zu einem einheitlichen Ganzen: „Der Meister sprach: Wenn auch das Wissen es (etwas) erreicht, wenn Humanität es (das Erreichte) zu erhalten nicht vermag,

[1]) Legge a. a. O. 308: are troubled lest they (= the people) should not keep their several places.

[2]) = Ki, Ki-ši s. S. 21 f. 26 u. öfters; zu sün vgl. S. 159 Z. 9. o.

wiewohl man es erreicht hat, man verliert es unbedingt; wenn das Wissen es (etwas) erreicht, wenn auch Humanität vermag, es zu erhalten, wenn er (der Herrscher) nicht mit Ernst (Würde, Mandschu: tob-i = richtig) es verwaltet, so hat das Volk keine Achtung vor ihm. Wenn das Wissen es erreicht, die Humanität vermag (das Erreichte) zu erhalten, wenn er auch mit Ernst es verwaltet, wenn er es (jedoch) nicht (= anders als) nach der guten Sitte antreibt, so ist das fürwahr nicht gut."

Aus dem mitgeteilten Ausspruche ergiebt sich als Ausgangspunkt für Alles bei der Regierung das Wissen, die Sachkenntnis, verbunden mit dem Bewußtsein eigener Pflichten als Mensch (Humanität), sowie mit Überzeugung von dem Ernste der Aufgabe, die nur nach der guten Sitte zu verfolgen ist. Andere Aussprüche des Confucius lassen mehr oder weniger diese oder jene Seite hervortreten, die Confucius in jedem vorkommenden Falle für den Fragenden am meisten empfehlenswert erschien.

L. J. VI. 1. wird so beispielsweise der Ernst ganz besonders hervorgehoben. Wir lesen hier anfangs zur Charakteristik einiger Schüler des Confucius und ihrer Fähigkeit zu Regierungsgeschäften: „Der Meister sprach: (Yen)-Yung hier kann als Fürst verwendet werden (wörtlich: als einer, dessen Antlitz gegen Süden gekehrt ist, die gewöhnliche Stellung des Kaisers und der Fürsten überhaupt). Čung-kung (= Yen-yung) fragte nach dem (weiter nicht bekannten Schüler) Tsï-sang-pek-tsï. Der Meister sprach: Kann schon sein; er ist gemäßigt.

Čung-kung sprach: Verweilt man in Aufmerksamkeit (Sorgfalt), wenn man (in unwichtigen Sachen) Mäßigung eintreten läßt (d. h. nachlässt, etwas leichtsinnig vorgeht oder Nachsicht übt) und so sein Volk verwaltet (überwacht), geht das nicht auch? Wenn man (dagegen) in Sorglosigkeit (Nachsicht) verweilt und auch bei Ausübung (der Regierungsgeschäfte) sorglos (nachsichtig) ist, ist es nicht zu viel Sorglosigkeit (Nachsicht)? Der Meister sprach: Yung's Worte sind so (= richtig)."

L. J. I. 5. kommen zum Ernste noch andere nicht minder wichtige Eigenschaften hinzu: „Der Meister sprach: Einen Staat mit tausend Streitwagen zu leiten (verwalten), muß man ernst (sorgfältig) in Geschäften, dabei treu (fest) sein, sparsam in Ausgaben sein, dabei die Menschen lieben und das Volk zur geeigneten Zeit verwenden."

Das Volk wird überhaupt der größten Berücksichtigung und Sorgfalt von Seiten der Machthaber empfohlen, da nach L. J. XV. 11. der Meister sprach: „Hat der Mensch (= man) entfernte Gedanken (Sorgen) nicht, so hat er unbedingt nahen Kummer.“ Dies gilt ganz allgemein, dies gilt auch von der Regierung. L. J. XII. 14. heißt es daher: „Als (der Schüler) Tsï-čang nach der Regierung fragte, sprach der Meister: Verweile in ihr unverdrossen (unermüdet), führe sie mit Aufrichtigkeit (mit dem Herzen in der Mitte, wie der chinesische Ausdruck für čung zusammengesetzt ist).“

Was das Volk von der Regierung in erster Reihe nötig hat, ist die Gerechtigkeit. Wir lesen so L. J. II. 19: „(Fürst) Ngai-kung (von Lu) fragte und sprach: „Was ist zu thun, damit das Volk sich unterwerfe? Khung-tsï antwortete und sprach: (Wenn du) die Geraden (die Aufrichtigen) erhebest (beförderst) und die Krummen (von Charakter) entfernest, so unterwirft sich das Volk; wenn du (jedoch) die Krummen erhebest und die Geraden entfernest, so unterwirft sich das Volk nicht.“

Das auch das Ceremoniell sowie die gute Sitte bei der Verwaltung von großer Wichtigkeit sind, entnehmen wir der Stelle L. J. IV. 13: „Der Meister sprach: Ist er (der Regent) imstande, durch gute Sitte und Höflichkeit den Staat zu verwalten, welche Schwierigkeit macht es (was für eine Schwierigkeit ist dabei)? Ist er (jedoch) nicht imstande, durch gute Sitte und Höflichkeit den Staat zu verwalten, wie verhält es sich mit der (oder: seiner) guten Sitte (wozu ist sie da, was ist mit ihr zu thun)?“ Beides ergänzt sich gewissermassen, der vorher erwähnte Ernst und Würde mit dem L. J. IV. 13. verlangten Ceremoniell und Höflichkeit. Daher heißt es auch L. J. II. 20: „Ki-Khang-(= Ki-sün-)tsï fragte, wie es sich damit verhält, das Volk zu veranlassen, ehrfurchtsvoll (sorgfältig) und loyal zu sein und sich gegenseitig zum Guten zu ermuntern. Der Meister sprach: Näherst du dich ihnen mit Ernst und Würde, so werden sie ehrfurchtsvoll; bist du pietätsvoll und wohlwollend, so werden sie loyal; beförderst du Gute und unterweisest du diejenigen, die es nicht vermögen, so werden sie sich gegenseitig zum Guten antreiben.“

Und L. J. III. 26. „sprach der Meister: In hoher Stellung sein, ohne großmütig zu sein; Ceremonien ausüben, ohne ehrfurchtsvoll zu sein; der Trauer zusehen, ohne selbst betrübt zu sein: wie könnte ich denn das ansehen!“

Dem gegenüber sollen Stolz und Knauserei einem Herrscher fremd sein, da ihr Vorhandensein sonst hinreicht, selbst die glänzendsten Eigenschaften zu verdunkeln.

Ausdrücklich heißt es so L. J. VIII. 11: „Der Meister sprach: Wenn (Jemand) Čeu-kung's schöne Fähigkeiten (wörtlich: Schönheit der Fähigkeiten) hätte, gesetzt, er wäre stolz und dazu noch geizig, so wäre sein Übriges (d. h. alles Übrige an ihm) schließlich sicher nicht hinreichend, angesehen zu werden."

Stolz sein und seiner Würde nicht vergeben, sind allerdings zwei verschiedene Begriffe, ebenso wie geizig sein und sparen. Wie erstere einem Herrscher unbekannt sein sollen, ebenso sollen letztere bei keinem Herrscher fehlen. Ersteres anlangend, muß das Vergeben eigener Würde nach Ansicht des Confucius, deren Richtigkeit geschichtlich erwiesen ist, als ein Zeichen des Verfalles bezeichnet werden, mag derselbe unmittelbar bevorstehen oder erst in Zukunft eintreffen. Confucius sagt darüber L. J. XVI. 2: „Khung-tsï sprach: Ist das Reich auf dem rechten Wege (d. h. herrschen normale Zustände im Reiche), so gehen Ceremoniell, Musik und Züchtigungskriege vom Himmelssohne (Kaiser) aus; ist das Reich nicht auf dem richtigen Wege, so gehen Ceremoniell, Musik und Züchtigungskriege von den Vasallenfürsten (ču-heu) aus. (In einem solchen Falle, wo sie) von den Vasallenfürsten ausgehen, dürfte die Dynastie in etwa zehn Generationen selten nicht Verlust erleiden (zu Grunde gehen); gehen sie von hohen Würdenträgern (ta-fu) aus, so dürfte sie selten in fünf Generationen nicht Verlust erleiden; wenn (schließlich) Hausbeamte das Regime im Reiche ergreifen, so dürfte (sie) selten in drei Generationen nicht Verlust erleiden. Ist das Reich auf dem rechten Wege, so beruht die Regierung nicht auf hohen Würdenträgern (ist nicht in den Händen der ta-fu); ist das Reich auf dem rechten Wege, so sprechen die gewöhnlichen Leute nicht (von Regierungsangelegenheiten)."

Zur Zeit des Confucius war es allerdings keine Seltenheit, daß in diesem oder jenem Reiche abnormale Zustände eintraten, und es war namentlich des Confucius engeres Vaterland, der Staat Lu, in welchem diese abnormalen Zustände gänzliche Schwächung der fürstlichen Macht zur Folge hatten. Die Fürsten von Lu waren Herrscher nur dem Namen nach, die eigentlichen

Machthaber waren die drei mächtigen Familien, welche eigentlich nur die höchsten Ämter im Reiche, wiewohl nach und nach erblich, bekleideten, im Laufe der Zeit jedoch auch die Zügel der Herrschaft aus der Hand der legitimen Herrscher an sich zu bringen verstanden. Confucius, der wiederholt Gelegenheit hatte[1]), diese Zustände im Staate zu mißbilligen, spricht daher nur seine eigene Erfahrung aus, wenn er in den soeben erwähnten Worten über die Ungebührlichkeit dieser Zustände sowie ihre eventuellen Folgen sich äußert. —

Die Sparsamkeit anlangend wird dieselbe nach L. J. XIII. 8. als Charakteristik eines guten Familienverwalters bezeichnet, um so wichtiger ist sie in der Regierung. Auf der einen Seite beugt sie der Erschöpfung des Volkes durch zu große Lasten vor, auf der andern Seite dient sie dazu, das Volk im Notfalle zu ernähren, was ja eine der Grundpflichten der Staatsgewalt ist. Denn das Volk muß nach L. J. XII. 9. selbst genug haben, wenn der Fürst nicht darben soll, wie der Ausspruch eines Schülers des Confucius lautet: „(Der Fürst von Lu) Ngai-kung fragte bei Yeu-žok (= Tsï-yeu, einem Schüler des Confucius, berühmt durch sein Gedächtniß sowie seine Liebe zu den Lehren des Altertums, worin er seinem Meister nicht unähnlich war)[2]), indem er sprach: Das Jahr ist hungrig (d. h. ein Jahr der Hungersnot), die Mittel reichen nicht aus, wie verhält es sich damit (d. h. was ist hier zu thun)? Yeu-žok antwortete und sprach: Warum denn nicht den Zehnten erheben? (Ngai-kung) sprach: Mit zweien reiche ich noch nicht aus, wie sollte es sich wahrlich mit dem Erheben des (einfachen) Zehnten verhalten? (Yeu-žok antwortete und sprach: Wenn die hundert Familien (pek-sing, = das Volk) genug haben, mit wem wird (oder soll) der Fürst nicht genug haben (d. h., auch nach der Mandschu-Ubersetzung: ejen be we tesuburakô, wer giebt dem Fürsten nicht genug, sättigt nicht den Fürsten)? Haben die hundert Familien nicht genug, mit wem wird (oder soll) der Fürst genug haben?“

---

[1]) Vgl. L. J. XVI. 3, s. S. 27. Daselbst ist auch vom Beamten der Familie Ki (Yang-ho) die Rede, der sich für eine Zeit lang der ganzen Gewalt in Lu bemächtigt hatte und sogar seinen Herrn eine Zeit lang gefangen hielt. S. auch L. J. III, 22.

[2]) Legge a. a. O. 138 Anm.



Wie nun nach diesem Ausspruche das Volk, wenn es selbst hat, den Fürsten nicht hungern läßt, so ist es umgekehrt auch Pflicht des Fürsten, das Volk nicht hungern zu lassen. Diese Sorge für die Ernährung des Volkes empfiehlt Confucius dem Fürsten L. J. XII. 7. an erster Stelle, wiewohl er sonst entfernt ist, sie für das Wichtigste zu halten. Der in dieser Hinsicht gewiß sehr interessante Ausspruch des Confucius lautet: „Tsï-kung fragte nach der Regierung. Der Meister sprach: Mache das Essen (die Ernährung) ausreichend, mache die Waffen (Truppen, Mandschu: čooha) ausreichend, das Volk habe Vertrauen zu ihm (dem Herrscher oder der Regierung; Mandschu: irgen be akdun obumbi = mache das Volk treu, vertrauend) — so meine ich (i).

Tsï-kung sprach: Wenn es unbedingt nötig ist (pit), indem man es nicht erreicht, zum Stillstand zu kommen (d. h. Allem zu entsprechen), von etwas abzulassen, was von diesen drei steht voran (oder: was voranstellen, d. h. was als das erste aufgeben)? Der Meister sprach: Gieb die Waffen auf. Tsï-kung sprach: Wenn es unbedingt nötig wäre, indem man es nicht erreicht, zum Stillstand zu kommen, von etwas abzulassen, was von diesen zwei steht voran? (Der Meister) sprach: Laß das Essen fahren (gieb die Ernährung auf, denn) von jeher (wörtlich: von Alters her) haben Alle den Tod (d. h. sterben Alle), ohne Vertrauen besteht (jedoch) ein Volk nicht.“ [1])

---

[1]) Der Friedensliebe des Confucius, die sich in diesem Ausspruche äußert und die übrigens dem chinesischen Nationalcharakter eigen ist — in China nimmt ja noch heutzutage die Wehrkraft die letzte Stelle ein — entspricht es vollkommen, wenn Confucius auch L. J. XVII. 4. seiner Zufriedenheit damit Ausdruck giebt, daß sein Schüler Tsï-yeu als Befehlshaber der Stadt Wu-čhing das Volk durch Musik und Ritual, statt durch Waffen und Rüstzeug, erzog. Nach Confucius' Ansicht zeugte dies desto mehr von Tsï-yeu's Fähigkeit zur Verwaltung, als, wie wir hören, die Stadt Wu-čhing vermöge ihrer Lage zu Kriegsübungen besonders geeignet erschien und es daher nahe lag, denselben die größte Aufmerksamkeit zuzuwenden. Der Ausspruch lautet: „Als der Meister nach Wu-čhing kam, hörte er der Saiten und des Gesanges Klang. Der Meister sprach vergnügt und lächelnd (indem er auf diese ungewöhnliche Art und Weise der Verwaltung anspielte): Wenn man ein Huhn schlachtet, warum sich eines Ochsenmessers bedienen? Tsï-yeu antwortete und sprach: Einst hörte Yen (Tsï-yeu) vom Meister, daß er sprach: Wenn der Edle den (rechten) Weg lernt, so liebt er die Leute; wenn der gemeine Mensch den (rechten) Weg lernt, so ist er sicher leicht zu gebrauchen Der

Zu der materiellen muß auch die geistige Nahrung kommen, welche nicht minder wichtig ist als die erstere, da ohne sie das Volk zu Regierungszwecken gar nicht zu gebrauchen ist. Daher das Gewicht, welches auf die Ausbildung des Volkes gelegt wird.

Nach L. J. XIII. 29. „sprach der Meister: Wenn gute Leute (oder: ein guter Mann, d. h. Herrscher) das Volk sieben Jahre lang (in bürgerlichen Pflichten [1]) unterweisen, so kann es wohl auch (schon) zu den Waffen gehen (d. h. zum Kriege verwendet werden)," wogegen es in dem gleich folgenden Ausspruche L. J. XIII. 30 heißt: „Der Meister sprach: Mit nicht unterrichtetem (ungeschultem) Volke Krieg führen, das heißt, es (dasselbe) wegwerfen (preisgeben)." Vgl. auch L. J. XIII. 9 [2]), wo Confucius seinem Schüler Yen-yeu auf dessen Frage, was man für ein Volk, das schon zahlreich geworden ist, noch weiter thun könne, antwortet, daß es zu bereichern und dann zu belehren ist.

Die in den erwähnten Aussprüchen einzeln aufgestellten, an einen guten Herrscher zu machenden Anforderungen finden wir L. J. XX. 2 zu einem Ganzen zusammengefaßt. An dieser Stelle „fragte (der Schüler) Tsï-čang bei Khung-tsï an, indem er sprach: Wie muß man beschaffen sein, damit man den Regierungsgeschäften nachgehen könne? Der Meister sprach: Wenn man fünferlei Gutes (wörtlich: Schönes) in Ehren hält und viererlei Böses ausschließt, so kann man wohl der Regierung nachgehen. Tsï-čang sprach: Was nennst du das fünferlei Gute? (Der Meister) sprach: Der Fürst sei wohlthätig ohne zu verschwenden; er strenge (das Volk) an, ohne zu bedrücken (seine Unzufriedenheit zu veranlassen; wörtlicher hieße es wohl: das Volk werde angestrengt oder strenge sich an, ohne zu murren); er sei begehrlich, ohne habsüchtig zu sein; er sei vornehm, ohne stolz zu sein; er sei gewaltig, ohne heftig zu sein. Tsï-čang sprach: Was nennst du wohlthätig sein, ohne zu verschwenden? Der Meister sprach: Wenn er dasjenige befolgt, was dem Volke nützt, und es ihm zu Nutzen kommen läßt, ist das nicht wohlthätig sein, ohne zu verschwenden? Wählt er aus, worin sie angestrengt werden können

---

Meister sprach: Zwei, drei Kinder (= meine Schüler))! Yen's Worte sind gewiß so (= sind richtig). (Meine) früheren Worte habe ich nur scherzweise gebraucht."

[1]) Legge a. a. O. 275.

[2]) S. S. 36



(oder: was als Arbeit geleistet werden kann), und strengt er sie (dann) an, wer wird auch murren? Wünscht er Humanität und erreicht er Humanität, wie sollte er auch habsüchtig sein? Der Edle wagt es nicht, weder bei Vielem noch bei Geringem (weder in Kleinem noch in Großem) nachlässig zu sein: ist das nicht auch vornehm sein, ohne stolz zu sein? Der Edle setzt sein Kleid und seine Mütze zurecht und macht sein Schauen und Betrachten würdevoll; so ehrfurchtgebietend (Mandschu: doronggo be d. h. sein Halten auf die Sitte, seinen Anstand) sehen die Menschen ihn an und verehren ihn (haben Ehrfurcht vor ihm): ist das nicht auch gewaltig sein, ohne heftig zu sein?

Tsï-čang sprach: Was nennst du das viererlei Böse? Der Meister sprach: Nicht belehren und tödten nennt man Grausamkeit; nicht mahnen (warnen) und das Vollbringen (die volle Arbeit) erwarten nennt man Härte (Bedrückung); mit der Bekanntmachung der Gesetze (Befehle) zögern und (= dagegen) den (ihren) Termin (der Giltigkeit) eintreffen lassen (Mandschu: hahi, eilig, schnell, also beschleunigen), nennt man Räuberei (Mandschu: ebderen = Beschädigung, Betrug); auch (= in gleicher Weise) Jemandes Belohnen (wörtlich: Geben den) der Leute, wenn er, indem er (die Belohnung) herausnimmt und sie giebt, dabei filzig vorgeht, nennt man Kleinbeamterei (chinesisch: yeu-ssï; Mandschu: tuwakiyaha urse d. h. Verfahren nach Art von Unterbeamten, das eben deswegen eines Fürsten unwürdig ist)."

Wie wir bis jetzt wiederholt die Thatsache feststellen konnten, daß Confucius überall das Beispiel der Alten als Muster für seine eigene Thätigkeit und seine Lehren betrachtete, ebenso gilt dies auch von seiner Anschauung der Regierungsverhältnisse und ihrer etwaigen Reform; hier um so mehr, als es sich um die alten Musterkaiser und ihre Verwaltung handelt, deren Wiedereinführung Confucius für das einzige Mittel hielt, das chinesische Volk seiner Zeit dem traurigen Verfalle zu entreißen, in den es im Laufe der Zeit geraten war. Wir hatten schon Gelegenheit, einige der rühmlichen Aussprüche des Confucius über die alten Kaiser anzuführen. Wir lassen hier noch L. J. XX. 1. folgen:

L. J. XX. 1. 1. (Der Kaiser) Yao sprach: O du Šün! Des Himmels Zeit und Zahl (deren Feststellung bekanntlich dem Kaiser vorbehalten war) beruht auf deiner Person (d. h. die Kaiserwürde ist dir übertragen worden). Halte fest an seinem (des

Himmels) Mittelwege. Sind die vier Meere (= alles innerhalb der vier Meere, das ganze Reich) in Not und erschöpft, so sind des Himmels Einkünfte für immer zu Ende. [1])

2. Šün übertrug ebenfalls damit (so, mit solchen Worten) das Himmelsmandat an Jü.

3. (Thang d. h. Čhing-thang, 1766—1753 v. Chr., der Begründer der zweiten chinesischen Dynastie) sprach [2]): Ich kleines Kind Li (der Milchname des Čhing-thang) wage es, mich des schwarzen Stieres (Mandschu: tukšan = Kalbes) zu bedienen (wie solches bei den Opfern nur dem Kaiser zukam), ich wage es, klar und deutlich zu melden dem königlichen (erhabenen) Herrscher und fürstlichen Herrn (so ist wohl zu übersetzen mit Rücksicht auf die Umschreibung der Mandschu-Übersetzung: abkai han nai han de d. h. dem himmlischen Kaiser, dem irdischen Kaiser d. h. dem Herrn des Himmels und der Erde): Den Schuldtragenden (= Verbrechern) wage ich nicht zu vergeben, des Herrn (= deine) Diener bleiben nicht verborgen (d. h. ohne Amt). Die Prüfung (dessen) beruht auf des Herrn (= deinem) Herzen. Giebt es an meiner Person eine Schuld, so kann die Schuld nicht an zehn Tausend Gegenden sein (Mandschu: tumen baingge de daljakô = die 10000 Ortseinwohner können nicht dafür d. h. Niemand im ganzen Reiche ist dafür verantwortlich, nur ich allein).

Ist (dagegen) die Schuld an den 10000 Gegenden vorhanden (d. h. begeht das Volk im Reiche ein Vergehen), so liegt die Schuld (nur) an meiner Person.

4. Da es unter den Čeu (Čeu-Dynastie) große Gaben (Belohnungen) gab, wurden gute Menschen so reich. [3])

5. Obwohl er (nämlich der letzte Herrscher der zweiten Dynastie, Tyrann Šeu) nahe Verwandte hatte, waren sie nicht wie der humane Mann (Wu-wang, der daher mit Übergehung der Verwandten Mitbegründer der neuen Dynastie wurde; Wu-wang's Regierungsgrundsatz lautete): Ist ein Fehler an den hundert Familien, so liegt er an einem Menschen (d. h. trifft er nur einen Menschen, nämlich mich selbst). [4])

---

[1]) Vgl. Šu-king II. 2. 14,15.
[2]) Vgl. Šu-king IV. 3, 4—8,
[3]) Vgl. Šu-king V. 3. 9.
[4]) Vgl. Šu-king V. 1, 2, 6—7.

6. Da er Gewichte und Maaße genau untersuchte, Gesetze und Vorschriften prüfte, die entlassenen Beamten wieder einsetzte, ging die Verwaltung der vier Himmelsgegenden von Statten.

7. Da er die vernichteten Reiche (wieder) aufrichtete, die unterbrochenen Geschlechter (wieder) anknüpfte (fortsetzte), das müßige (d. h. ohne Amt seiende) Volk (zu Ämtern) erhob, wandte (alles) Volk unter dem Himmel (= im Reiche) das Herz ihm zu (= unterwarfen sich ihm Alle).

8. Worauf er (jedoch) das größte Gewicht legte, war des Volkes Ernährung, Trauer und die Opfer.

9. Da er freigebig war, so gewann (wörtlich: erreichte) er Alle; da er aufrichtig war, so hatte das Volk Vertrauen (zu ihm); da er fleißig (rührig) war, so hatte er Erfolg (Mandschu: gungge mutembi = führte er sein Geschäft, seine Aufgabe aus); da er gerecht war, so gab es Freude.

Die ausübenden Organe der Regierung sind Beamte. Ihnen empfiehlt Confucius in dem bereits mitgeteilten Ausspruche L. J. XII. 11.[1]) an, auf ihrem Posten zu sein, mit den Worten: „Minister (oder ganz allgemein: Beamter) sei Minister (Beamter).“ Aus L. J. XIII. 15.[2]) erfahren wir dazu, daß es nicht leicht ist, Minister (Beamter) zu sein. Dessen sollten die Beamten stets eingedenk sein! Denn wiewohl nach der Ansicht der Chinesen, die auch die des Confucius war, in erster Reihe der Herrscher selbst für die gute Verwaltung seines Reiches verantwortlich ist, so sind die Beamten deswegen noch nicht frei von aller Verantwortlichkeit. Das chinesische Schriftzeichen für den Beamten gehört mit zu denjenigen, die noch heute Spuren ihrer Entstehung aus einem ursprünglichen Bilde tragen, indem es einen Mann darstellt, der sich (vor seinem Herrn) tief verneigt oder zu Boden wirft — ein Zeichen der Unterwürfigkeit. Auch Confucius fordert von den Beamten Gehorsam und Ergebenheit als ihre schönsten Tugenden, doch nicht unbedingt. Interessant in dieser Hinsicht ist sein Ausspruch L. J. XIV. 4., der besagt: „Der Meister sprach: Ist (= herrscht) der (rechte) Weg (= Ordnung) im Lande, (so ist) mutig (kühn) zu reden, mutig zu handeln. Ist (herrscht) nicht der (rechte) Weg im Lande (= ist keine Ord-

[1]) S. S. 25. — [2]) S. S. 34.

nung im Lande), so ist mutig zu handeln, doch hat man in der Rede nachzugeben (bescheiden, vorsichtig zu sein)." Wie nun Confucius in diesem Ausspruche mutiges Vorgehen den Beamten anempfiehlt, so entnehmen wir einem anderen Ausspruche, daß es Pflicht der Beamten ist, sogar gegen den Fürsten Stellung zu nehmen, wenn dieser Ungeziemendes verlangen sollte. So lesen wir L. J. XI. 23: „Ki-tsï-žan (der jüngere Bruder Ki-huan-tsï's, des Fürsten von Lu) fragte nach Čung-yeu (= Tsï-lu) und Yen-Khieu (= Yen-tsï, zwei Schülern des Confucius, die in seinen Diensten standen), ob sie wohl „große" Beamte (Mandschu: ujulaha amban = erste Minister) genannt werden können. Der Meister sprach: Ich dachte, der Herr werde nach (etwas) Anderem (Besonderem) fragen, nun fragt er nach Yeu mit (= und) Khieu. Was man einen großen (hervorragenden) Minister (Beamten) nennt, der dient dem Fürsten nach dem (rechten) Wege; ist er dies nicht imstande, so hört er auf (tritt er zurück). Was nun Yeu mit Khieu anlangt, so können sie wohl (Mandschu: dabala = nur) Dutzendbeamte genannt werden (Mandschu: ambani-ton = der Beamten Zahl, Verzeichnis d. h. Beamte, die man nur zählt). (Ki-tsï-žan) sprach: Wenn dem so ist, so sind sie wohl solche, die ihm (in Allem) folgen (Folge leisten)? Der Meister sprach: Vater und Fürsten zu töten, werden sie sicher (ihm) nicht folgen."

Wenn dies also von gewöhnlichen Beamten gilt, um so mehr trifft es bei denjenigen zu, die als hervorragend bezeichnet werden wollen.

Was hier negativ ausgedrückt erscheint, finden wir anderswo positiv erklärt.

So L. J. XIV. 23: „(Der Schüler) Tsï-lu fragte nach dem Dienste des Fürsten (d. h. wie dem Fürsten zu dienen sei). Der Meister sprach: Betrüge (täusche) nicht, mache ihm Vorstellungen (rede ihm zu, wo es nötig ist)." Zur Erklärung dessen lesen wir nämlich L. J. XIV. 8: „Der Meister sprach: Wenn man ihn (Jemanden) liebt, kann man denn sich nicht anstrengen (Mandschu: suilaburakô = nicht Kummer verursachen)? Wenn man aufrichtig (loyal) ist, kann man denn nicht belehren?" Im Einklange damit steht es, wenn Confucius L. J. XVI. 1.[1]) bei Gelegenheit, als das

[1]) S. S. 191.



Haupt der Familie Ki in Lu einen Angriff gegen Cuen-yu unternehmen will, seine in dessen Diensten stehenden zwei Schüler geradezu dafür verantwortlich erklärt, daß sie ihn von seinem Vorhaben nicht abbringen.

Freilich darf hier der Beamte nie über die Grenze des Erlaubten hinausgehen und sich nichts zu Schulden kommen lassen, was als Eingreifen in die Rechte des Herrschers bezeichnet werden und ihm den Vorwurf der Pflichtvergessenheit zuziehen könnte.

So verurteilt Confucius, wenn auch indirekt, L. J. XIV. 15 das Vorgehen Tseng-wu-čung's, eines Beamten in Lu aus der Zeit vor Confucius, dessen Weisheit so berühmt war, daß man ihn geradezu šing-žin, „der heilige Mann", nannte. Veranlaßt, sein Vaterland zu verlassen, verlangte er vom Fürsten, da er als Haupt der Familie Tseng die ihm obliegenden Opfer im Ahnensaale nicht selbst darbringen konnte, einen Stiefbruder an seiner Stelle zum Familienhaupte zu ernennen. Seinem Wunsche fügte er die Drohung hinzu, von der Stadt Fang, die seiner Familie angehörte und nach welcher er zu diesem Behufe zurückkehrte, Besitz zu nehmen, wenn der Fürst seiner Bitte nicht Folge leisten sollte.[1]) Diese Drohung war es eben, was Confucius an seinem Vorgehen zu tadeln hatte: „Der Meister sprach: Tseng-wu-čung nahm (die Stadt) Fang[2]) ein und ersuchte um Einsetzung des Nachfolgers in Lu. Obschon man sagte, er habe seinen Fürsten nicht genötigt, glaube ich es nicht." Umgekehrt billigt Confucius stillschweigend die Zurückhaltung eines Beamten, den sein Herr als einen schildert, der mit Ausnahme der öffentlichen Angelegenheiten ihn gar nicht angeht, L. J. VI. 12: „Als (der Schüler) Tsï-yeu (= Yen-yen) Gouverneur (tsai) von Wu-čhing war, sprach der Meister: Findest du wenigstens (rï = nur) Leute (, die du gebrauchen kannst)? (Tsï-yeu) sprach: Es ist ein gewisser Tan-thai-miet-ming hier (= Confucius' Schüler Tsï-iü in L. J. XI. 19). In seiner Handlungsweise befolgt er keine Seitenwege (Mandschu: dokolome yaburakô = vom Wege abweichend oder: parteiisch begünstigend handelt er

---

[1]) Legge a. a. O. 279 u. 281.

[2]) Mandschu faßt hier das chin. i im Sinne von jalin = wegen, für, um, zu auf; darnach würde es lauten: um für Fang die Einsetzung .... zu verlangen.



nicht) und, wenn es nicht ein Staatsgeschäft war, kam er noch nie in Yen's (= mein) Haus."

Schon aus dem bisher Gesagten ergiebt sich, wie wichtig es für einen Fürsten ist, gute Beamtenschaft zu haben. Ausdrücklich wird ihre Wichtigkeit von Confucius L. J. XIII. 2. hervorgehoben: „Als (der Schüler) Čung-kung (= Yen-yung) Ki-ši's (des Familienhauptes Ki in Lu) Hausverwalter wurde, fragte er nach der Verwaltung (Regierung). Der Meister sprach: Lasse die Bediensteten (yeu-ssï = w. Amthabende) vorangehen (d. h. sorge vorerst für gute Beamte, Mandschu: tušani hafan = Districtsbeamter),[1] sei nachsichtig gegen (= verzeihe) kleine Vergehen, erhebe (= befördere) Weise und Tugendhafte (Talentvolle). (Čung-kung) sprach: Wie erkenne ich Weise oder Talentvolle (Tugendhafte), um sie zu erheben? (Der Meister) sprach: Erhebe diejenigen, von denen du es weißt (oder: die du kennst); diejenigen, von denen du es nicht weißt, lassen etwa die Leute sie unbeachtet?", d. h. sie werden dich schon auf sie aufmerksam machen.

Im selben Sinne antwortet Confucius auf die Frage nach der Regierung auch L. J. II. 19[2]), das gleichzeitig eine Begründung dessen enthält, „daß Gerade zu befördern und Krumme zu entfernen sind", da im entgegengesetzten Falle, wenn nämlich Krumme befördert und Gerade entfernt werden, das Volk sich nicht ergiebt. —

Doch nicht nur der Fürst (beziehungsweise der Herr) selbst hat in erster Reihe für geeignete Beamte zu sorgen, auch den höheren Beamten kommt die Pflicht zu, fähige Männer ihrem Herrn in Vorschlag zu bringen, und L. J. XV. 13. macht es Confucius einem hohen Beamten in Lu, dem durch seine Weisheit bestbekannten — eine Ansicht, die Confucius selbst nicht teilte — Tseng-wen, zum Vorwurfe, daß er aus Eifersucht den fähigeren Lieu-hia-hoei, wiewohl ihm seine Fähigkeit bekannt war, dem Fürsten zur Dienstleistung nicht anempfahl. Confucius bedient sich hier geradezu der Worte: „(Der Meister sprach:) Dürfte Tseng-wen-čung nicht einer sein, der seine Stelle gestohlen? Er kannte Lieu-hia-hoei's Tüchtigkeit, doch stand er mit ihm nicht (im

[1]) Legge a. a. O. 263: Employ first the services of your various officers.

[2]) S. 195. vgl. auch XII. 22 S. 215.

Dienste)." Umgekehrt zollt Confucius L. J. XIV. 19. seine volle Anerkennung einem Beamten aus Wei, Namens Kung-šuk-wen-tsī, der einen würdigen Beamten seiner Familie dem Fürsten in Vorschlag brachte und sich nachher nicht schämte, selbst mit ihm, wiewohl letzterer früher sein Unterthan war, gleiche Würde zu versehen: „Kung-šuk-wen-tsī's (gewesener) Beamter, der hohe Würdenträger (tafu) Čuen stieg mit (seinem früheren Herrn Kung-šuk-) Wen-tsī zugleich (oder zusammen, als Ausdruck gleicher Würde) zum Fürsten hinauf. Als der Meister (= Confucius) es hörte, sprach er: Der kann wohl für gebildet (wen, unter gleichem eine Anspielung auf seinen Namen) gehalten werden."

Auch jeder einzelne Beamte hat nach Confucius die Pflicht, sich selbst zu prüfen, ob er zu einem Amte taugt oder nicht; im letzteren Falle empfiehlt es sich, ein Amt überhaupt nicht anzunehmen. [1]) Aber auch, wenn er ein Amt angenommen hat, indem er sich für befähigt hält, dasselbe zur Zufriedenheit zu versehen, hat er auf dasselbe zu verzichten, sobald er wahrnimmt, daß er trotz seiner Befähigung außerstande ist, erfolgreich zu wirken. [2])

Dies ist freilich nicht leicht, gehört jedoch unbedingt zur Charakteristik eines Beamten, der richtig handelt, nach L. J. VIII. 13. Einen solchen Beamten charakterisirt nämlich Confucius mit den Worten: „(Der Meister sprach:) Aufrichtig treu, liebt er zu lernen; auf seiner Hut, macht er bis zum Tode (seinen) Weg (= den Lebenslauf) gut; einen gefährdeten Staat betritt er nicht; in einem aufrührerischen (in Verwirrung geratenen) Staate verweilt er nicht; ist Ordnung (wörtlich: der rechte Weg) im Reiche, so zeigt er sich (nimmt ein Amt an), ist Unordnung, so verbirgt er sich (zieht er sich zurück). Ist Ordnung im Lande, ist Armut, noch mehr Niedrigkeit (Gemeinheit), schimpflich, fürwahr; ist Unordnung im Lande, ist Reichtum, noch mehr Würde, schimpflich, fürwahr."

Confucius selbst war sein ganzes Leben hindurch diesem Grundsatze treu, indem er nie selbst die glänzendste und ehrenvollste Stellung behielt, wenn er sah, daß man ihn wohl achtete, aber seinen Rath nicht befolgte. [3]) Er hielt es nämlich unter

[1]) L. J. XVI. 1. 6. S. S. 191.
[2]) L. J. XIV. 1. S. S. 104.
[3]) S. S. 38 f., 41 f., 44 f., 50 f. 56 f. Auf der andern Seite ließ er freilich keine Gelegenheit unbenutzt, ein Amt anzunehmen, wenn er hoffen

seiner Würde, sich ernähren zu lassen, ohne sich gleichzeitig verdient zu machen. Und dieselbe Norm, nach welcher er selbst vorging, stellte er auch für Andere auf. So lesen wir L. J. V. 1., daß er die Tochter seines älteren Bruders an seinen Schüler Nam-yung verheiratete, der nach der Charakteristik, die wir von ihm haben, unter einer guten Regierung nicht ohne Amt wäre, unter einer schlechten Regierung aber der Strafe entkommen würde.[1]) In gleicher Weise lautet L. J. V. 20. das Urteil des Confucius über Ning-wu, einen Beamten in Wei unter Wen-kung (660—635 v. Chr.): „Der Meister sprach: Ning-wu-tsï war weise, wenn im Lande Ordnung (der rechte Weg) war (herrschte, wie dies in der ersten Zeit seiner Amtswaltung der Fall war), war dumm[2]), wenn im Lande Unordnung war (nämlich später, wo der Fürst genötigt wurde, den Thron zu verlassen und sich zu flüchten, worin Ning-wu-tsï sein Schicksal teilte); seine Weisheit kann schon erreicht werden, seine Dummheit kann jedoch nicht erreicht werden." Auch L. J. XVIII. 2. kann hieher angezogen werden, wonach, als der schon erwähnte[3]) „Lieu-hia-hoei (d. h. Hoei aus Lieu-hia) als Criminalrichter dreimal abgesetzt wurde, Jemand sprach: Kann denn der Herr (Lieu-hia-hoei) noch nicht fortgehen? (Lieu-hia-hoei) sprach: Wenn ich auf (geradem) Wege den Menschen diene, wohin gehe ich (kann ich gehen), um nicht dreimal abgesetzt zu werden? Wenn ich (dagegen) auf krummem Wege den Menschen diene

---

konnte, ersprießlich zu wirken. Aus Meng-tsï III. 2, 3. 1. (Legge, chinese classics II. S. 142) erfahren wir ausdrücklich, daß, wenn „Confucius 3 Monate ohne einen Fürsten war, er betrübt und unruhig war". Wir hörten schon auch, wie seine Schüler und auch fremde Leute es ihm übel nahmen. Zu den schon mitgeteilten Stellen ist noch L. J. XIV. 34 zu vergleichen: „Wei-šang-meu (wohl ein alter „Verborgener") redete Khung-tsï an und sprach: Khieu, was macht (= wozu ist) dieses ewige Wandern und sich Niederlassen (Herumlungern, chinesisch: si eig.: von Vögeln gebraucht, die sich auf die Hühnerstange setzen, si-si drückt wiederholtes Aufsitzen aus; dagegen Mandschu: dalhôdambi = schwatzen)? Ist es denn nicht einen Schwätzer machen? Khung-tsï sprach: Ich wage es gewiß nicht, einen Schwätzer zu machen (ein . . . zu sein), aber ich verabscheue (auch) Hartnäckigkeit."

[1]) S. S. 9 Anm. 1.

[2]) Dumm ist hier im Sinne des Confucius durchaus nicht wörtlich zu nehmen und als Tadel aufzufassen: es handelt sich hier vielmehr darum, die in seiner Handlungsweise liegende Selbstlosigkeit als unerreichbar darzustellen.

[3]) S. S. 54 Anm. u. 205.

(dienen würde oder wollte), wozu ist (wäre) es Not, des Vaters und der Mutter Land zu verlassen?"

Solche Selbstlosigkeit ist freilich nur von den Wenigsten zu erwarten und kommt im Leben äußerst selten vor. Dies war auch Confucius wohl bekannt, der in dieser Hinsicht L. J. VII. 10. 1. seinen Zeitgenossen das keineswegs günstige Zeugnis ausstellt, wenn er sagt: „(Der Meister sprach), zum (Schüler) Yen-yuen redend: Braucht man ihn (= Einen), thätig sein (hing) läßt man ihn unbeachtet, sich verbergen (zurückziehen): nur ich und du haben dies (oder: sind so), ach (leider)!" Aus L. J. IV. 14. können wir im Gegenteil schließen, daß das Streben, ein Amt zu bekommen, ziemlich allgemein war. Denn eben diesem Streben tritt hier Confucius mit dem beachtenswerten Ausspruche entgegen: „(Der Meister sprach:) Sorge dich nicht, ohne Stelle zu sein (= kein Amt zu haben), sorge dich, wie eine Stelle einzunehmen (d. h. wie für eine fähig zu sein); sorge dich nicht, daß Niemand dich kennt, suche, daß du Einer bist, der erkannt werden kann (d. h. es verdient, erkannt zu werden)." Aus Confucius' Leben erfahren wir ein Detail, das hieher gehört, L. J. V. 5: „Der Meister (wollte seinen Schüler) Tshit-tiao-khai veranlassen, in den Dienst zu treten (ein Amt anzunehmen; Mandschu: hafan oso serede = als er sprach: sei Beamter). (Dieser) antwortete und sprach: ich kann mir so etwas noch nicht getrauen. Der Meister war zufrieden." [1])

Hat man sich einmal entschlossen, ein Amt anzunehmen, so trachte man, ein guter Beamter zu sein. Auch dies hat seine Schwierigkeiten, und man kann nach der Ansicht des Confucius ein gutes Familienhaupt, selbst der größten Familie, sein, ohne deswegen schon die Fähigkeit zu besitzen, ein guter Beamter, selbst im kleinsten Staate, zu sein. Wir lesen so L. J. XIV. 12: „Der Meister sprach: Meng-kung-čhok (das Haupt der Familie Meng in Lu) ist als Čao oder Wei's (Name zwei mächtiger Familien im Staate Tsin) Ältester (= Familienhaupt) hinreichend (d. h. könnte ihr Vorsteher sein), kann (jedoch) nicht Thang oder Siet's (Name zwei kleiner Staaten in China) ta-fu (hoher Beamter) sein." Nach L. J. XIII. 5. besteht die Hauptschwierigkeit darin, daß bloße literarische Bildung ohne praktische

[1]) Vgl. auch L. J. V. 18. S. S. 136.



Erfahrung sich hier als unzulänglich erweist: „Der Meister sprach: Des Ši (Liederbuches) drei Hundert (Gesänge) hersagen, ohne daß (Einer, der dies vermag), wenn man ihn mit der Verwaltung betraut, durchdringt (= sich darin auskennt), oder wenn man ihn nach den vier Gegenden (= irgend wohin) sendet, es vermag, selbständig zu antworten, wiewohl (die erwähnten 300 Gesänge des Liederbuches) viel sind (d. h. vieles Wissen darstellen), was ist auch damit zu machen?“ Daß freilich auf der andern Seite auch die literarische Bildung für einen Beamten unerläßlich ist, versteht sich von selbst. Confucius rühmt sie ausdrücklich an dem Beispiele der Beamten des kleinen und ringsum von mächtigen Nachbaren umgebenen Staates Čhing, dessen Glück eben seine gebildeten Beamten bildeten, die auch das Aufkommen des Staates, trotz der erwähnten ungünstigen Verhältnisse, ermöglichten. L. J. XIV. 9. schildert die aufmerksame Thätigkeit dieser Beamten an dem Beispiele, wie öffentliche Urkunden (Erlässe) ausgefertigt wurden. „Der Meister sprach: Bei Abfassung der Erlässe machte Phi-Šin den (ersten, rohen) Entwurf für sie; Ši-šuk untersuchte und besprach sie (dem Inhalte nach); der Reisemann (hing-žin, d. h. der Beamte, der den Verkehr mit fremden Staaten zu überwachen hatte) Tsï-iü besserte und schmückte sie aus; Tsï-čhan aus Tung-li (der Premier-Minister des Staates) gab ihnen das reichliche (glänzende) Äußere“ d. h. die vollendete äußere Form.

Talente sind allerdings selten und nie gab es viele. So wird es L. J. XVIII. 11 als etwas Besonderes hervorgehoben, daß die dritte Dynastie, Čeu, in ihrer ersten Zeit 8 hervorragende Beamte hatte, deren Namen mitgeteilt werden: „Čeu hatte acht Beamte (ssï): Pek-tat, Pek-kuot, Čung-tuk, Čung-wut, Šuk-ye, Šuk-hia, Ki-sui und Ki-kua“. — Aus L. J. VIII. 20 erfahren wir von fünf Ministern des alten Musterkaisers Šün, die hinreichten, das Reich gut zu verwalten: „Šün hatte an Ministern fünf Männer und das Reich war (gut) regiert. Wu-wang sprach: Ich habe an ordnenden (ordentlichen?) Ministern zehn Männer. Khung-tsï sprach: Talente sind schwierig zu finden (= rar), ist dem nicht so? Wenn man Thang (= Kaiser Yao) und Yü (= Šün) zusammenfaßt (Mandschu: Tang gurun Joi gurun-i forgon ci = aus dem Zeitraume des Thang-Reiches und des Jü-Reiches), damals (Mandschu: ere ci

= aus diesem, aus dieser Zeit) waren sie reichlicher, (doch) war eine fu-žin (Frau) unter ihnen und 9 Männer und genug. Des dreiteiligen Reiches hatte (Wen-wang) 2 Teile ($^2/_3$); mit ihnen (= doch auch so) sich unterwerfend diente er der (Dynastie) Yin. Der (Dynastie) Čeu Tugend dürfte wohl schon sicher die höchste Tugend genannt werden können."

Sind jedoch auch Talente rar, so kann es doch genug gute Beamte geben, wiewohl auch dies nicht ganz leicht ist. L. J. XII. 20 fragt (der Schüler) Tsï-čang nach dem Literaten, wie es sich mit ihm verhalten (wie er beschaffen sein) müsse, damit es möglich sei, ihn „durchdringend" (ausgezeichnet) zu nennen. Der Meister sprach: Was ist denn, was du „durchdringen" nennst? Tsï-čang antwortete und sprach: Ist er im Lande, so muß man von ihm hören (muß er Ruf haben), ist er in der Familie, so muß man von ihm hören. Der Meister sprach: Das ist Ruf, gewiß, es ist jedoch kein Durchdringen. Das Durchdringen, von dem du sprichst, besteht darin, daß er, in seinem Wesen aufrichtig, die Gerechtigkeit liebt, Worte untersuchend, die Miene erforscht (betrachtet); er überlegt es, sich vor den Menschen zu erniedrigen. Ist er im Lande, so muß er durchdringen, ist er in der Familie, so muß er durchdringen. Derjenige, von dem man hört (der einen Ruf hat), nimmt äußerlich (= den Anschein von) Humanität an, seine Handlungsweise ist jedoch entgegengesetzt. Darin verweilt er (Mandschu: alime gaimbi: das nimmt er auf), ohne Zweifel zu haben. Ist er im Lande, so muß man von ihm hören, ist er in der Familie, so muß man von ihm hören."

L. J. XIII. 20. stellt Confucius drei Kategorien von Beamten auf, die als brauchbar zu bezeichnen sind. Wir lesen hier: „(Der Schüler) Tsï-kung fragte und sprach: Wie muß Einer beschaffen sein, damit es möglich sei, ihn einen Literaten (Beamten) zu nennen? Der Meister sprach: Wenn er in seiner persönlichen Aufführung Scham hat und, gesandt nach den vier Himmelsgegenden (= wohin immer), des Fürsten Befehle nicht beschimpft (zu Schanden macht), (ein solcher) kann wohl ein Beamter genannt werden. (Tsï-kung) sprach: Ich wage es, nach seinem Nächsten zu fragen (d. h. nach demjenigen, der einem solchen Beamten am nächsten steht). (Der Meister) sprach: (Derjenige, der) unter den Verwandten pietätsvoll genannt wird, der in der Nachbarschaft

brüderlich genannt wird. (Tsï-kung) sprach: Ich wage nach dem auf ihn Nächstfolgenden zu fragen. (Der Meister) sprach: In (seinen) Worten muß er treu sein, in (seinen) Handlungen muß er entschlossen sein. Hartnäckig (w.: steinhart oder wie anschlagende harte Steine monoton klingend) sind sie wie klein! Dennoch können sie wohl für die Nächsten gehalten werden.

(Tsï-kung) sprach: Die jetzt der Regierung nachgehen (= die jetzige Beamtenschaft), wie verhält es sich mit ihnen? Der Meister sprach: Ach, das sind Leute, die man metzenweise messen kann. Wie wären sie genügend, (einzeln) gezählt zu werden."

L. J. XIV. 13. hebt Confucius wenigstens einige Beamte seiner Zeit oder solche, die nicht lange vor ihm gelebt haben, hervor, die in dieser oder jener Richtung ausgezeichnet waren, deren rühmliche Eigenschaften jedoch erst zusammengefaßt einen „Vollkommenen" ausmachen könnten. „Tsï-lu fragte nach dem vollkommenen Manne. Der Meister sprach: (Gäbe es einen), der Weisheit hätte wie Tseng-wu-čung (ein Beamter aus Lu vor Confucius' Geburt, der wegen seiner Weisheit geradezu šing-žin d. h. der heilige Mann genannt wurde), Begehrungslosigkeit wie Kung-čhok (Meng-kung-čhok, der das Haupt der Familie Meng in Lu zu Confucius' Zeiten war), Mut wie Pien's Čuang-tsï (Nachkomme einer Seitenlinie des Fürstenhauses von Tshao, in Lu ansässig und daselbst mit der Stadt Pien belehnt) und Fähigkeit (Geschicklichkeit) wie Yen-khieu (= der Schüler des Confucius Tsï-yeu); füge ihm als Schmuck gute Sitte und Musik bei und er dürfte wohl auch für einen vollkommenen Mann gehalten werden können. (Doch) sprach er (gleich weiter): Ein vollkommener Mann der Jetztzeit — warum müßte er so sein? Wenn er, indem er Vorteil sieht, an Billigkeit denkt, indem er Gefahr sieht, sein Leben preisgiebt (aufopfert), wenn er, wenn es auch noch so lang ist, daß er etwas verabredet (einen Vertrag geschlossen), die ursprünglichen Worte nicht vergißt, (ein solcher) dürfte wohl auch für einen vollkommenen Mann gehalten werden können."

Im Einzelnen erfahren wir etwa Folgendes. Nach L. J. XII. 11 [1]) soll ein Minister (oder allgemein: ein Beamter) Minister (Beamter) sein, d. h. gewissenhaft allen Pflichten nachkommen, die

---

[1]) S. S. 25; chin. čin = Unterthan oder Beamter (Minister). Vgl. S. 202

sein Amt ihm auferlegt. Die L. J. III. 18 mitgeteilte Thatsache, wonach „der Meister sprach: Im Dienste des Fürsten der guten Sitte Genüge leisten halten die Menschen für Schmeichelei", darf ihn hiebei durchaus nicht beirren. In erster Reihe hat er seinem Herrn gegenüber loyal zu sein nach L. J. III. 19. „(Der Fürst) Ting-kung (von Lu, 510—497) fragte, wie ein Fürst (seines) Ministers sich zu bedienen (ihn zu verwenden) und ein Minister dem Fürsten zu dienen habe. Khung-tsï antwortete und sprach: Der Fürst verwende den Minister gemäß der guten Sitte, der Minister diene dem Fürsten gemäß der Loyalität (wörtlich: mit dem Herzen in der Mitte)." Die Loyalität eines Beamten braucht freilich nicht so weit zu gehen, daß er für seinen Herrn das Leben einsetzt, am allerwenigsten dort, wo es nicht nur keinen Nutzen bringen würde, sondern geradezu schädlich sein könnte. Confucius erklärt diese seine Theorie an einem Beispiele aus der chinesischen Geschichte des Staates Tshi, L. J. XIV. 17. 18. In der Zahl der sogenannten fünf Gewalthaber, die im Zeitraume von 685—590 v. Chr. in China auftraten und denen es bei der gänzlichen Machtlosigkeit der Kaiser, unter ihrer stillschweigenden Zustimmung, gelang, durch persönliches Ansehen an der Spitze verbündeter Fürsten noch eine Art Gesamtautorität aufrecht zu erhalten und so den gänzlichen Verfall für eine Zeit hintanzuhalten, nimmt der Gewaltherrscher Huan-kung von Tshi (685—643) die erste Stelle ein. Ihm stand Kuan-čung als Minister zur Seite. Letzterer war anfangs Anhänger von Huan-kung's Bruder Kieu, mit dem er auch, als Kieu's Versuch, Huan-kung die Herrschaft streitig zu machen, fehlschlug, nach Lu sich flüchtete. Kieu wurde in der Folge seinem Bruder Huan-kung über dessen Ansuchen ausgeliefert und von ihm hingerichtet. Auch Kuan-čung's Auslieferung verlangte Huan-kung unter dem Vorwande, ihn als Mitschuldigen seines Bruders zu bestrafen. In Wirklichkeit nahm er ihn jedoch mit Ehren auf und machte ihn, da er einen fähigen Minister brauchte, nach drei Tagen zu seinem Minister, wiewohl er wußte, daß Kuan-čung seiner Zeit als sein Gegner nach ihm geschossen hatte. Von Kuan-čung erwartete man, daß er mit seinem früheren Herrn (Kieu) sterben oder aber nach seiner Hinrichtung sich selbst den Tod geben werde. Gegen alle Erwartungen schlug jedoch Kuan-čung den ihm angebotenen Ministerposten nicht nur nicht aus, im Ge-

genteil verhalf er seinem neuen Herrn durch umsichtige Leitung der Regierungsgeschäfte, sich für die ihm zu Teil gewordene Auszeichnung dankbar zu zeigen, zur größten Macht und seinem Reich zur Blüte [1]. Darauf beziehen sich die erwähnten Aussprüche des Confucius L. J. XIV. 17 u. 18.

L. J. XIV. 17: „(Der Schüler) Tsï-lu sprach: Huan-kung tötete den Fürstensohn (kung-tsï, d. h. seinen Bruder) Kieu. Šao-hu (sein Begleiter mit Kuan-čung) starb mit ihm, Kuan-čung starb nicht. Ich sage: Das ist wohl nicht human. Der Meister sprach: Als Huan-kung die Vasallenfürsten versammelte und vereinigte, machte er keinen Gebrauch von Waffen und Streitwagen. Es war (geschah nur durch) Kuan-čung's Kraft. (Was ist) wie seine Humanität! (Was ist) wie seine Humanität!

L. J. XIV. 18: Tsï-kung sprach: Kuan-čung war wohl kein humaner (Mann). Huan-kung tötete den Fürstensohn Kieu und er (Kuan-čung) vermochte nicht zu sterben (mit seinem früheren Herrn), ja er unterstützte [2] sogar ihn (den Huan-kung) in der Regierung. Der Meister sprach: Da Kuan-čung Huan-kung (in der Regierung als sein Minister) unterstützte, wurde dieser Gewalthaber (pa) über die Vasallenfürsten und stellte die Einheit des Reiches wieder her (wörtlich: einigte und verbesserte Mandschu: emu-i tuwancihiyara = einheitliches Einrichten). Das Volk empfängt bis auf den heutigen Tag seine (oder dessen) Gaben (Wohlthaten). Wäre Kuan-čung nicht, wir würden wohl (noch) das Haar auflösen (herabhängen lassen) und uns links zuknöpfen (wie es die Barbarenstämme thaten = wir wären noch Barbaren). Sollte er etwa wie ein vereinsamter (verwitweter) Ehemann oder eine vereinsamte Ehefrau Treue übend, sich in einen Graben oder Kanal stürzen (wörtlich: tsï-king = sich erhängen, dann allgemein: Selbstmord begehen), ohne dass Jemand darum weiß?"

Auf der anderen Seite ist allerdings auch nach Confucius ehrenvoller Tod besser als Leben in Schande. Confucius sagt in dieser Hinsicht L. J. XV. 8: „(Der Meister) sprach: Der entschlossene Gelehrte (Literat, Beamte) und der humane Mann

---

[1]) Vgl. Legge, a. a. O. 281 (Anm.).

[2]) Kann auch übersetzt werden: wurde sein Siang d. h. Premier-Minister.



suchen nicht zu leben um den Preis der Verletzung der Humanität (nach der Mandschu-Übersetzung: verletzen durch das Suchen des Lebens die Humanität nicht). Es giebt welche, die sich selbst töten, um der Humanität Genüge zu leisten (ihre Pflichten als Menschen zu erfüllen).“

Nach dem chinesischen Begriffe hat die Loyalität selbst nach dem Tode des Herrn fortzudauern. Findet sie, so lange der Fürst am Leben ist, ihren Ausdruck in treuer und hingebungsvoller Dienstleistung, so hat sie sich nach seinem Tode in tiefer Trauer um den Dahingegangenen zu äußern. L. J. XIV. 43. lesen wir darüber: „(Der Schüler) Tsï-čang sprach: Šu (king) sagt [1]): Kao-tsung (= König Wu-ting, 1324—1264 v. Chr.) sprach im Trauerzelte (Mandschu: sinagan-i tobode) drei Jahre hindurch nicht. Was besagt das? Der Meister sprach: Was brauchen wir Kao-tsung? Des Altertums Leute waren sämtlich so. Starb (wörtlich: verdunkelte, verhüllte sich) der Fürst, so nahmen sich die hundert (= alle) Beamten zusammen [2]), indem sie dem čhung-tsai drei Jahre hindurch gehorchten“, damit der Nachfolger, selbst sorgenfrei, sich gänzlich seiner Trauer widmen könnte.

Mit der Loyalität hängt unbedingt Ehrfurcht und Ehrerbietigkeit zusammen, die L. J. XV. 37. verlangt werden. Sie zeigen sich am besten in der Aufmerksamkeit im Dienste: „Der Meister sprach: Im Dienste des Fürsten sei aufmerksam in deinen Geschäften, setze dein Essen (auch übertragen: deinen Gewinn) hintan.“ Denn nach L. J. XIV. 3 „sprach der Meister: Als Literat (Beamter) an ruhiges Sitzen (Ruhe, Bequemlichkeit) denken, reicht wohl nicht hin, daß man für einen Literaten gehalten werde.“

Im ähnlichen Sinne heißt es L. J. IV. 9: „Der Meister sprach: Ein Gelehrter, dessen Wille auf den rechten Weg gerichtet ist, der sich jedoch schlechter Kleidung und schlechter Speise schämt, genügt gewiß noch nicht (= ist noch nicht fähig), mit ihm zu beraten.“ [3])

Ebenso verhält es sich mit der Gewinnsucht, die nach L. J.

---

[1]) Šu-king IV. 8. 1. 1., wiewohl hier nicht wörtlich citirt.

[2]) Mandschu-Übersetzung lautet hier: tanggô hafasa meimeni gemu uheri dalaha amban de ilan aniya donjibumbihebi d. h. gehorchten alle Beamten einzeln und insgesammt dem obersten Vorgesetzten.

[3]) Oder ganz allgemein „zu sprechen“. Mandschu: geli ài jonoro babi = was für ein Erwähnen giebt es auch?



IV. 16. [1]) dem Gemeinen eigen ist und nach L. J. IV. 12 [2]) nur Verdruß verursacht. Sie zu meiden rät Confucius daher L. J. XIII. 17. seinem Schüler Tsï-hia: „Als Tsī-hia Gouverneur von Keu-fu (einer kleinen Stadt an der Westgrenze von Lu) war, fragte er nach der Regierung. Der Meister sprach: Wünsche nicht Eile (= sei nicht hastig), siehe nicht auf kleinen Gewinn; wünschest du Eile, so dringst du nicht durch, siehst du auf kleinen Gewinn, so werden große Angelegenheiten nicht vollbracht.“ L. J. XVII. 15. wird ein Beamter, der nur auf seinen Vorteil sieht, geradezu „gemein“ genannt: „Der Meister sprach: Ist es denn fürwahr möglich, mit gemeinen Leuten dem Fürsten zu dienen? Haben sie es (ihr Ziel, was sie wünschen) noch nicht erreicht, so sind sie besorgt, es zu erreichen; haben sie es erreicht, so sind sie besorgt, es zu verlieren. Indem sie (jedoch) besorgt sind, es zu verlieren, so giebt es (bei ihnen) wohl nichts, wozu sie nicht gelangen würden (= wessen sie nicht fähig wären).“

Zu den beiden Haupteigenschaften eines Beamten, Loyalität und Ehrerbietigkeit, gehören, als deren notwendige Ergänzung, Entschlossenheit, Scharfsinn und Fertigkeit in Ausübung der Amtsgeschäfte nach L. J. VI. 6: „Ki-khang-tsï fragte nach (dem Schüler) Čung-yeu (= Tsï-lu), ob er denn geschickt werden könnte, den Regierungsgeschäften nachzugehen (die Verwaltung zu besorgen). Der Meister sprach: Yeu hier ist energisch (resolut), welchen Anstand hätte es (für ihn), den Regierungsgeschäften nachzugehen? (Ki-khang-tsï) sprach (weiter): Tshi hier (= der Schüler Tsï-kung), kann er denn geschickt werden, den Regierungsgeschäften nachzugehen? (Der Meister) sprach: Tshi hier ist durchdringend (scharfsichtig), welchen Anstand hätte es (für ihn), den Regierungsgeschäften nachzugehen? (Ki-khang-tsï) sprach (noch): Khieu hier (= der Schüler Tsi-yeu), kann er denn geschickt werden, den Regierungsgeschäften nachzugehen? (Der Meister) sprach: Khieu hier ist geschickt, welchen Anstand hätte es (für ihn), den Regierungsgeschäften nachzugehen?“

L. J. XII. 22. zeigt Confucius an dem Beispiele von (Kaiser) Šün's Verwaltung, wie großartig die Folgen davon sind, wenn ein Herrscher tugendhafte und fähige Beamte wählt: „(Der Schüler) Fan-čhi fragte nach der Humanität. Der Meister

---

[1]) S. S. 140.
[2]) S. S. 140.

sprach: (Die Humanität besteht darin), die Menschen zu lieben. Er fragte nach dem Wissen (der Weisheit). Der Meister sprach: (Die Weisheit besteht darin), die Menschen zu kennen. Fan-čhi durchdrang (= begriff) es noch nicht. Der Meister sprach: Wenn du das Gerade (die Geraden) erhebest (beförderst) und das Krumme entfernst, so vermagst du die Krummen zu veranlassen, gerade zu sein.

Fan-čhi zog sich zurück. Als er (darauf den Schüler) Tsï-hia sah, sprach er: Neulich war ich bei (unserem) Meister zu Besuche und fragte nach dem Wissen. Der Meister sprach: Erhebest du das Gerade und entfernest du das Krumme, so vermagst du das Krumme (die Krummen von Charakter) zu veranlassen, gerade zu sein. Was besagt denn das? Tsï-hia sprach: Wie (inhalt)reich ist das Wort! Als Šün das Reich inne hatte und aus der Menge wählte, erhob er (zum Minister) Kao-yao und die Nichthumanen entfernten sich. Als Thang (Begründer der II. Dynastie) das Reich inne hatte und aus der Menge wählte, erhob er J-yin und die Nichthumanen entfernten sich

Religiöse Ansichten des Confucius.

Es wurde gesagt, daß Confucius es mied, von Gott, Himmel, Schicksal, Natur u. ä. (s. S. 107) zu sprechen. Daraus resultirt wohl, daß diese Gegenstände direkt nicht in den Bereich seiner Lehre gehören, folgt jedoch noch nicht, daß er über derlei Fragen überhaupt nie gesprochen hätte oder gar selbst Atheist gewesen wäre. Confucius stand hierin, wie in anderen ähnlichen Fragen, auf dem Standpunkte eines orthodoxen Chinesen, dessen religiöse Ansichten mit den gemein giltigen übereinstimmten. Daß wir vereinzelt auch subjektiven Ansichten des Confucius begegnen, ändert nichts an dieser Thatsache. Wie es daher Unrecht wäre, in Confucius einen Atheisten zu erblicken, ebenso unberechtigt erscheint es, wenn Confucius auf der andern Seite für den Begründer eines eigenen Religionssystemes gehalten oder gar für den Urheber der chinesischen Religion überhaupt erklärt wird. Auch von Confucius gilt in dieser Hinsicht, daß er kam, nicht zu ändern sondern zu erfüllen.

Der Name Šang-tĭ als der höchste Herr, das chinesische Aequivalent für Gott, kommt mit Ausnahme der schon angeführten Stelle Č. Y. XIX. 6. (s. S. 163) in den echten Aussprüchen des Confucius gar nicht vor. Öfters wird dagegen der Himmel und die Erde [1]) erwähnt, die, wie dem Chinesen überhaupt, auch

[1]) L. J. III. 21. lesen wir von den Geistern der Erde und ihren verschiedenen Symbolen unter den drei ersten Dynastien: „(Fürst) Ngai-kung fragte (den Schüler) Tsai-ngo nach še (den Altären der Erdgeister). Tsai-ngo antwortete und sprach: Der Hia-fürst (1. Dynastie) bediente sich der Fichte, die Yin-Leute (2. Dynastie) bedienten sich der Cypresse, die Čeu-Leute (3. Dynastie) bedienten sich der Kastanie, angeblich (dadurch) das Volk zu veranlassen, Ehrfurcht zu haben. Als der Meister dies (davon) hörte, sprach er: Von vollendeten Angelegenheiten spreche man nicht, über bestimmte (feststehende) Angelegenheiten (an denen sich daher ebenfalls nichts ändern läßt) mache man keine Vorstellungen, das schon Vergangene

Confucius die Grundwesen waren, deren gemeinschaftlichem Wirken die 10000 Dinge (= alles in der Welt) ihr Entstehen verdanken. Der Himmel ist auch für Confucius das höchste Wesen, wie wir L. J. VIII. 19. lesen: „Nur der Himmel ist groß, nur (der Kaiser) Yao entsprach ihm (als seinem Muster, nahm ihn zum Vorbilde)." Č. Y. XXXIII. 6. wird der Ausspruch des Ši angeführt:

„Die lichte Tugend halt ich werth,
Die groß Getön und Färbung gern entbehrt," [1])

wozu Confucius bemerkt: „Der Töne und Farben Verhältnis dazu, mit ihnen das Volk zu ändern (bekehren), ist sicher das Letzte." Daher ist es leicht begreiflich, wenn nach einem andern Verse des Liederbuches es auch vom Himmel heißt:

„Des hohen Himmels Wirkungsweise
Ist ohn' Geruch und ohne Laut," [2])

mit der Bemerkung, daß dies „das Äußerste, Höchste" sein dürfte.

Im Einklange damit lesen wir L. J. XVII. 19: „Der Meister sprach: Ich wünschte, nicht zu reden. (Der Schüler) Tsï-kung sprach: Wenn der Meister (= du) nicht reden würde(st), was würden dann die kleinen Kinder (= wir, die Schüler) überliefern? Der Meister sprach: Was redet denn der Himmel? Die vier (Jahres)zeiten sind im Gange (verlaufen) und die hundert Dinge (= Alles) entstehen. Was redet denn der Himmel?"

---

tadele man nicht." L. J. VI. 4. werden die Geister der Berge und Flüsse erwähnt. „Der Meister sprach, über (den Schüler) Čung-kung (= Yen-yung, dessen Vater von schlechtem Charakter war, was einige auch auf seinen durch Tugendübung berühmten Sohn übertrugen) redend: Der bunt gefärbten Kuh Junges (Kalb), das rot, dazu gehörnt (Mandschu: uihe tondo = von geraden Hörnern) ist, obschon man (= Leute) es nicht gebrauchen will, dürften (die Geister) der Berge und Ströme es verschmähen?", indem er so andeutete, daß Mängel der Väter auf die Söhne nicht zu übertragen sind, wenn nur letztere selbst von ihnen frei bleiben, ebenso wie die Geister der Berge und Flüsse ein Kalb als Opfer nicht verschmähen, das die vorgeschriebenen Eigenschaften (rote Farbe und gerade Hörner) besitzt, selbst wenn seine Mutter bunt gefleckt gewesen sein sollte. L J. III. 13. (Geist des Herdes und des südwestlichen Winkels) s. S. 37. Anm. 3.

[1]) Ši-king III. 1. Ode 7, 7. (Strauß S. 404).

[2]) Ši-king III. 1. Ode 1, 7. (Strauß 391).

Ein Ausdruck dieser Wirkung des Himmels ohne Klang und Geruch, die nichtsdestoweniger Alles in der Welt entstehen läßt, ist die Bestimmung (ming). Auch von ihr sprach Confucius nach L. J. IX. 1. selten, doch hat er anderswo (L. J. XX. 3) die Kenntnis derselben als die Bedingung aufgestellt, ohne welche es unmöglich ist, edel zu sein und selbe L. J. XVI. 8. unter die Gegenstände eingereiht, die der Edle hochhält. Für den Herrscher ist es nach Č. Y. XX. 7. geradezu unmöglich, ohne Kenntnis des Himmels die Menschen zu kennen (s. S. 113). Ergebung in diese Bestimmung (Fügung) des Himmels wird von Confucius L. J. XIV. 13. mit unter den Kennzeichen des Vollkommenen aufgezählt. Seine himmlische Bestimmung hat alles in der Welt; des Menschen Bestimmung ist das Leben mit all seinen Wechselfällen und dem Tode, insoferne eigene Schuld nicht vorliegt. Das Leben des Menschen heißt in dieser Richtung geradezu ming = Bestimmung, wie L. J. XIV. 13. und anderswo.

So L. J. VI. 2: „(Der Herrscher von Lu) Ngai-kung fragte, wer von den jungen Herren (ti-tsï = den Schülern) lernbegierig sei (das Lernen liebe). Khung-tsï antwortete und sprach: Es war ein gewisser Yen-hoei da, der liebte das Lernen, übertrug seinen Verdruß nicht (= ließ seinen Zorn nicht aus) und wiederholte einen Fehltritt nicht. Unglücklicherweise (= leider) starb er nach kurzer Bestimmung (= Leben). Was (meine) jetzigen (Schüler) anlangt, so giebt es keinen solchen unter ihnen. Ich habe (wenigstens) noch nicht von Einem gehört, der das Lernen liebt.“ [1])

L. J. XI. 8. entnehmen wir, daß Confucius auch den Tod als eine Wirkung des Himmels auffaßte. „Yen-yuen (= Yen-hoei) starb. Der Meister sprach: Ach wehe! der Himmel richtet mich zu Grunde, der Himmel richtet mich zu Grunde!“ Aus L. J. VI. 8. schließen wir, daß Confucius auch eine nicht selbstverschuldete Krankheit für Bestimmung hielt: „Pek-nieu (= der Schüler des Confucius Tsï-keng) hatte eine Krankheit (nach

[1]) Etwas bündiger lesen wir dasselbe L. J. XI. 6: „Ki-khang-tsï fragte, wer von den jungen Herren (Schülern) lernbegierig sei. Khung-tsï antwortete und sprach: Es war ein gewisser Yen-hoei da, der liebte das Lernen. Unglücklicherweise (leider) starb er nach kurzer Bestimmung (= Leben). Jetzt giebt es keinen.“

den Commentaren Leprose). Der Meister (kam) nach ihm (seiner Gesundheit) zu fragen. Durch's Fenster ergriff er seine Hand und sprach: Es bringt ihn um! Ach, es ist Bestimmung, wie ich sehe. So ein Mensch und hat so eine Krankheit!" Mit Rücksicht darauf, daß sowohl das Leben wie der Tod eine Bestimmung des Himmels sind, wird es L. J. XII. 10. für „Zweifel an der Bestimmung" erklärt, wenn man Jemandem Leben oder Tod wünscht: „(Der Schüler) Tsï-čang fragte nach Erhöhung der Tugend und Unterscheidung der Zweifel: Der Meister sprach: Hält man Aufrichtigkeit und Treue für das Erste (Hauptsächlichste) und bewegt man sich nach dem Rechte (der Billigkeit), so ist dies Erhöhung der Tugend. (Dagegen) wenn du Einen liebst und ihm Leben wünschest, wenn du ihn hassest und ihm Tod wünschest, (die Thatsache,) daß du sein Leben gewünscht hast, sowie daß du seinen Tod gewünscht hast, ist Zweifel." Nach L. J. VII. 34. trug Confucius sogar Bedenken, ob es zulässig sei, für einen Kranken zu beten: „Der Meister war schwer erkrankt. (Der Schüler) Tsï-lu bat (um Erlaubnis, für ihn) zu beten. Der Meister sprach: Giebt es denn dies (= ist es zulässig)? Tsï-lu antwortete und sprach: Es giebt dies (= es ist zulässig). Im Buche der Eulogien an Verstorbene (Lui, vgl. Legge a. a. O. 206) heißt es: Man bete (betet?) zu den oberen und unteren Geistern. Der Meister sprach: Daß Khieu (= ich) gebetet hat, dürfte lange her sein."

In gleicher Weise werden L. J. XII. 5.[1]) irdische Güter (Reichtum und Armut) sowie Würden aller Art dem Himmel zugeschrieben. Von den letzteren ist es namentlich die Herrscherwürde, der geradezu der Name „(himmlische) Bestimmung, Mandat" (ming) zukommt. Vgl. z. B. Č. Y. XVIII. 3., wo es von Wu-wang heißt, daß er im Alter die Bestimmung, das Himmelsmandat empfing (šeu-ming), d. h. Herrscher wurde, u. a.

In der angeführten Stelle L. J. XII. 5. heißt es ausdrücklich: „Tod und Leben haben Bestimmung (ming), Reichtum und Würden (Ehren) sitzen im Himmel." Daher macht es nach L. J. XI. 18. Confucius seinem Schüler Tsï-kung zum Vorwurf, daß er, unzufrieden mit demjenigen, was der Himmel ihm bestimmt, Reichtümer häuft: „Der Meister sprach: Hoei (= Yen-yuen

---

[1]) S. S. 42 Anm.

hier, dürfte er nicht so ziemlich sein (Mandschu: haminahabi kai = derjenige sein, der sich — dem rechten Wege — genähert hat)? In der Regel (= oft) ist er leer (d. h. in dürftiger Lage, und doch zufrieden). Tshi (= Tsï-kung dagegen) nimmt seine Bestimmung nicht hin (d. h. ist mit seinem Schicksal nicht zufrieden) und sein Vermögen nimmt zu (ist im Wachsen). Berechnend (erwägend) machte er oft den Treffer.“ [1]) L. J. IV. 5. 1. kann hier als erklärende Ergänzung dessen aufgefaßt werden, was unter den Worten „Reichtum und Würden sitzen im Himmel“ zu verstehen ist. Nach dieser Stelle bedeuten diese Worte soviel als: „Reichtum und Ehren, zu denen man auf rechtem Wege gelangt“. „Der Meister sprach: Reichtum mit (= und) Würden (Ehren) sind sicher dasjenige, was die (Mandschu: yaya = alle) Menschen wünschen. Erreicht man sie (jedoch) nicht auf ihrem Wege (d. h. dem Wege, auf dem sie zu erreichen sind, auf richtigem Wege), so ist in ihnen durchaus (ye) nicht zu verweilen. Armut und niedrige Stellung sind sicher dasjenige, was die Menschen hassen. Erreicht man sie (jedoch) nicht auf ihrem Wege (hier = hat man sie nicht selbst verschuldet), so sind sie durchaus nicht abzuweisen (zu vermeiden).“ Über Confucius' persönlichen Standpunkt hierin s. L. J. VII. 11. u. 15. [2])

Confucius selbst faßte sein ganzes Leben sowie seine ganze Thätigkeit mit all' ihren Erfolgen und Mißerfolgen als Bestimmung auf, wie wir verschiedenen Aussprüchen entnehmen. L. J. XIV. 37. lesen wir: „Der Meister sprach: Niemand kennt mich, fürwahr, wie ich wahrnehme! Tsï-kung sprach: Was ist (= bedeutet) sein: Niemand kennt den Meister, fürwahr? Der Meister sprach: Ich murre nicht gegen den Himmel, ich grolle nicht den Menschen; nach unten lerne ich und dringe so (= dadurch) nach oben durch. Der mich kennt, sollte dies nicht der Himmel sein?“ L. J. XIV. 38. heißt es: Kung-pek-liao (näher nicht bekannt) verleumdete (den Schüler) Tsï-lu bei Ki-sün (dem Haupte der Familie Ki, in deren Diensten er stand). Tsï-fuk-king-pek (ein Beamter in Lu) teilte dies (Confucius) mit, indem er sprach: Der Meister (hier = Ki-sün) wird sicher in seinem Sinne durch Kung-pek-

---

[1]) Legge's Übersetzung (a. a. O. 243): Yet his judgments are often correct dürfte kaum richtig sein.

[2]) S. S. 75 Anm.

liao irre geführt werden; (doch) in meiner Kraft (Macht) ist es noch zu vermögen, ihn (Mandschu: wafi = getötet) öffentlich (wörtlich: auf dem Markte oder im Hofe, ersteres war bei gemeinen Verbrechern, letzteres bei hohen Würdenträgern der Fall) auszustellen. Der Meister sprach: Ob der Weg (hier = meine Lehre) im Begriffe ist, begangen (= ausgeübt) zu werden (Fortgang zu haben), ist Bestimmung, fürwahr; ob der Weg im Begriffe ist, zu verfallen, ist Bestimmung fürwahr; Kung-pek-liao — was kann er gegen die Bestimmung (hier: mit seiner Verleumdung)?" L. J. VII. 22. erklärt Confucius seine Tugend für ein Produkt des Himmels, der daher Hoan-thui nichts anthun kann." In gleicher Weise erklärte nach L. J. III. 24. auch der Grenzwächter von J Confucius für eine Glocke, vom Himmel berufen, das Volk zu versammeln u. a. m. Zum Himmel nahm daher Confucius auch seine Zuflucht und seine Berufung, als ihm zum Vorwurf gemacht wurde, daß er die Nam-tsï gesehen (L. J. VI. 26.) und L. J. III. 13. erklärt er ein Vergehen gegen den Himmel geradezu für das größte Vergehen, das es giebt, da der Mensch in einem solchen Falle Niemanden hat, zu dem er beten könnte. Gegen den Himmel hält er selbst die unschuldigste Täuschung für unerlaubt, wie wir L. J. IX. 11 entnehmen: „Der Meister war schwer erkrankt; Tsï-lu veranlaßte die Schüler, (seine) Diener zu sein (ihn zu bedienen). Als die Krankheit nachließ (wörtlich: im Zwischenraume der Krankheit), sprach (Confucius): Es ist wohl lange her, daß Yeu (= Tsï-lu) Betrug übt! Wenn ich keine Diener habe, dabei mache, als ob ich Diener hätte, wen täusche ich? Täusche ich etwa den Himmel? Überdies, ist es für mich nicht besser, als in den Händen meiner Diener zu sterben, in den Händen der zwei drei Kinder (= meiner Schüler) zu sterben? Und weiter, zugegeben, daß (= wenn auch) ich kein großes Begräbnis bekomme, sterbe ich darum auf offener Straße (tao-lu)?"

Das ganze Weltall dachte sich der Chinese von Geistern beseelt, die, selbst unsichtbar, durch ihre Kraft Alles bewirken; daher das Feine (Zarte), nach einem andern Ausspruche Unerforschliche, in den 10 000 Dingen (= in Allem) Geist genannt wird.[1]) Von ihrem Wesen hatte der Chinese keine klare

---

[1]) Plath: Die Religion und Cultus der alten Chinesen (Abhandlungen der philosoph.-philologischen Classe der k. bayer. Akademie IX. 1. S. 775 ff.

Vorstellung, ja, wir begegnen, doch nur vereinzelt, Aussprüchen, aus denen wir schließen können, daß man sich eigentlich nicht einmal dessen sicher bewußt war, ob es überhaupt einen bestimmten Geist gebe. In ihrer Funktion könnten sie ausübende Organe des himmlischen Geistes genannt werden, gleichzeitig Vermittler zwischen dem Menschen und dem Himmel. Man teilte sie ein in himmlische und irdische; zu beiden, als Naturgeistern, kommt die Kategorie der menschlichen Geister hinzu, dem Glauben an die Fortdauer abgeschiedener Menschenseelen, der zweifelsohne bestand, entsprungen. Alle nehmen Anteil an menschlichen Dingen auf die sie einwirken, weshalb denn auch ihre Gunst durch Opfer gesucht wird, sie angerufen und ihnen alles angezeigt wird. Namentlich gilt dies von der Teilnahme menschlicher Geister an dem Ergehen ihrer Nachkommen, deren Verhältnis zu den Zurückgelassenen man sich ganz besonders nahe vorstellte. Confucius sprach nach L. J. VII. 20. im Ganzen auch von Geistern nicht; dennoch begegnen wir einer Reihe von Aussprüchen, die auf sie Bezug haben.

Über ihr Wesen und ihre Bedeutung lesen wir Č. Y. XVI folgendes: Der Meister sprach: Der menschlichen Geister (kuei) sowie der Naturgeister (šin) Tugend (= Wirksamkeit), dürfte sie nicht vollkommen sein? Wir schauen nach ihnen, doch sehen wir sie nicht, wir horchen ihnen zu, doch hören wir sie nicht. Immembrirt den Dingen können sie von ihnen nicht getrennt werden. Sie veranlassen die (= alle) Menschen unter dem Himmel (= im Reiche) zu fasten und sich zu reinigen und in voller Tracht (= im Opferkleide) Opfer darzubringen (wörtlich: bei Opfern zu assistiren), (von ihnen selbst scheint es dabei), als ob sie, in unzähliger Menge vorhanden, oberhalb derselben (= der Opfernden) schwebten (wörtlich: säßen, wären), als ob sie zu ihrer Rechten und Linken schwebten (wörtlich: säßen, wären). Im Ši-king heißt es: [1])

Der Geister Nahesein (= Herniedersteigen zu den Opfern) indessen
Ist nicht (im Voraus) zu ermessen,
Und um so minder zu vergessen (w.: können sie vernachlässigt werden).

Dieses sich offenbaren des Verborgenen (Feinen, Zarten), dieses Nicht-können-unterdrückt-werden der Wahrheit (Wirklich-

---

[1]) III. 3. 2. 7. (Vers 8—10) Strauß a. a. O. 437.

keit, der Thatsache) ist so!“ Damit hängt naturgemäß der Nachdruck zusammen, den Confucius auf das genaue Erfassen der dem Opferceremoniell innewohnenden Bedeutung legte, das freilich dadurch nicht unbedeutend erschwert wird. Wir lesen so L. J. III. 11.: „Jemand fragte nach der Bedeutung des Kaiseropfers (thi, das vom Herrscher dem entferntesten Vorfahren des Gründers der herrschenden Dynastie dargebracht wurde). Der Meister sprach: Ich weiß es nicht. Derjenige, der seine Bedeutung kennen würde, dessen Verhältnis zum Reiche wäre, wie wenn er es auf diesem hier schauen würde; er zeigte (dabei) auf seine Handfläche,“ so leicht wäre es ihm, das Reich zu verwalten. Aus dieser Auffassung der Geister und Dämonen resultirt gleichzeitig auch die Verehrung, die den Geistern zukommt und welche Confucius L. J. VI. 20. geradezu für einen Teil der Weisheit erklärt: „(Der Schüler) Fan-čhi fragte nach der Weisheit. Der Meister sprach: Erstrebt man des Volkes Recht, ehrt man die Geister und Dämonen, hält sie (jedoch gleichzeitig) ferne, so kann man (oder: dies) wohl weise (Weisheit) genannt werden.“ L. J. III. 12. stellte daher Confucius für die Opfer den Grundsatz auf: „Opfert man (Jemandem, so geschehe dies sorgfältig), als wenn (derjenige, dem man opfert) zugegen wäre; opfert man den Geistern, (so geschehe dies . . .), als ob die Geister zugegen wären.“ Von sich selbst „sprach (daselbst) der Meister: Wenn ich nicht dem Opfer beiwohne, (so ist es), als ob ich (gar) nicht opferte.“ Nach L. J. III. 17. wünschte (der Schüler) Tsï-kung die Abschaffung des bei der (feierlichen) Proklamirung des ersten Neumondtages (zu opfernden) lebendigen Schaafes. Der Meister sprach: Tshi (= Tsï-kung)! du liebst sein (= des Opfers) Schaaf, ich liebe sein Ceremoniell.“ Wie Confucius derlei Behalten von bloßen Namen ohne gleichzeitiges Befolgen der althergebrachten Bräuche beurteilte, zeigt L. J. VI. 23. Hier erfahren wir von einem alten Trinkgefäße, das ursprünglich eckig war und daher auch „Horngefäß“ genannt wurde. Zu Confucius' Zeiten verlor es seine ursprüngliche Form, behielt jedoch seinen Namen. „Der Meister sprach: Horngefäß (= gehörntes, horniges Gefäß) ohne Hörner (Ecken), ein schönes Horngefäß!“ Zur Zeit des Confucius war allerdings vieles abgekommen, was einst zum Wesen des Ceremoniells gehörte, worüber Confucius bitter klagt. So heißt es L. J. III. 10 von dem zuvor erwähnten Kaiseropfer, dem Confucius ein so

grosses Gewicht beilegte, ausdrücklich: „Der Meister sprach: Dasjenige, was beim Kaiseropfer auf die erfolgte Libation kommt — ich wünschte nicht, es zu sehen (oder: dem zuzuschauen)." Wie überall, waren Confucius auch im Geistercultus die alten Kaiser Muster von tief religiöser Gesinnung. L. J. VIII. 21. lesen wir in dieser Hinsicht von dem dritten Kaiser Jü: „Der Meister sprach: Jü dürfte meiner Ansicht nach ohne Lücke (Makel) gewesen sein! Ärmlich trank und ass er, dabei war er höchst pietätsvoll gegen Dämonen und Geister. Sein (gewöhnliches) Kleid war schlecht (wörtlich: schlecht war er in Betreff . . .), doch höchst schön war (seine) Opferschürze und seine Ceremonienmütze. Niedrig war sein Wohnhaus, (dagegen) erschöpfte er seine Kraft an (der Anlage von) Gräben und Kanälen. Jü dürfte meiner Ansicht nach ohne Lücke (Makel) gewesen sein!" —

Näheres über den Geisterkultus erfahren wir aus Confucius' Gesprächen nicht. Aus L. J. XI. 11. lernen wir im Gegenteil, dass Confucius auch derlei Fragen mied: „Ki-lu (= der Schüler Tsï-lu) fragte nach dem Dienste (= wie zu dienen sei) der Dämonen und Geister. Der Meister sprach: Du vermagst noch nicht den Menschen zu dienen, wie vermöchtest du den (= ihren) Geistern zu dienen? Er wagte nach dem Tode (= den Verstorbenen) zu fragen. (Der Meister) sprach: Du kennst das Leben noch nicht, wie (solltest) du den Tod kennen?" Nichtsdestoweniger wird Č. Y. XIX. 5. das Vorgehen des Wu-wang und Čeu-kung als Muster zur Befolgung anempfohlen, von denen es heisst, dass sie den Todten ebenso dienten wie den Lebenden, den Fortgegangenen wie den Gegenwärtigen." Recht bezeichnend für den Chinesen ist auch L. J. II. 24., wonach der Meister sprach: „Ist es nicht sein (= Jemandes d. h. seines verstorbenen Vorfahren) Mane, und opfert er ihm, so ist es Schmeichelei. Sieht einer das Recht und thut es nicht, so ist es Unmut (Feigheit)." Vgl. auch L. J. III. 1. u. 2.[1]), wo es Confucius in ähnlicher Weise verurteilt, dass die Ki-Familie in Lu bei ihren Opfern etwas sich anmaßte, was ihr nicht zukam. Die Ceremonien anlangend lesen wir L. J. III. 4.[2]) im allgemeinen die Regel, daß es besser ist, sparsam als verschwenderisch und ausschwei-

[1]) S. S. 21 Anm.
[2]) S. S. 169.

fend zu sein. Nach L. J. IX. 3. „sprach der Meister“ (in dieser Hinsicht): „Hanfmütze ist ceremoniell (d. h. durch das Ceremoniell vorgeschrieben, dem Ceremoniell entsprechend), die jetzt (gebrauchte) ist Seide; es ist (geschieht aus) Sparsamkeit, ich folge (daher) der Menge.“ (Dagegen heißt es in der Fortsetzung dieser Stelle von etwas, was nichts kostet: Sich unterhalb (der Empfangshalle) verbeugen ist ceremoniell, jetzt verbeugt man sich oben; es ist Überschreitung (oder ausschweifend). Wiewohl es gegen die Menge (= den allgemeinen Brauch) ist, ich folge dem „Unterhalb“ (d. h. ich verbeuge mich unten).

L. J. III. 8. kann gewissermaßen als Erklärung davon dienen, da Confucius, der sonst auch auf das Ceremoniell das größte Gewicht legte, dennoch hier den Zweck desselben für das Hauptsächlichste, das Ceremoniell selbst aber für secundär erklärt: „(Der Schüler) Tsï-hia fragte und sprach:

Schelmisch lachend ist sie wie vergnügt!
mit (ihren) schönen Augen — wie kokettiert sie! [1])
das Ungefärbte macht sie wie farbig!

was besagt das? Der Meister sprach: Des Malens Arbeit folgt auf das Ungefärbtsein. (Tsï-hia begriff es sofort richtig, indem er) sprach: Das Ceremoniell folgt nach (ist secundär), nicht wahr? Der Meister sprach: „Der mich aufscheucht (meine Gedanken errät), ist sicher Šang (der Name des Tsï-hia). Mit ihm kann man wohl schon über das Ši-(king) zu sprechen anfangen.“

Aberglaube gehört mit zum Wesen des Chinesen. Auch Confucius war ihm ergeben, wie wir z. B. L. J. IX. 8. [2]) entnehmen können, doch nur insofern es sich hiebei um keinen Mißbrauch handelte. So wendet er sich L. J. V. 17. gegen den Aberglauben des Tseng-wen-čung, eines hohen Beamten in Lu, dessen Weisheit sonst gerühmt wurde, daß er bei seinen Wahrsagungen günstiges Ergebnis künstlich zu erzielen trachtete. Die Stelle lautet: „Der Meister sprach: Tseng-wen-čung, indem er (behufs Wahrsagung) eine Schildkröte hielt, brachte am Thürsims Berge und an den kleinen Säulen unter

---

[1]) Ši-king I. 5. 3. 2. Vers 6–7; der dritte Vers kommt im Ši-king nicht vor.

[2]) S. S. 105.

dem Dache Wasserlinsen (tso) an. Wie stimmt denn das zu seiner Weisheit?"

Aus L. J. XIII. 22. 3.[1]) könnten wir vielleicht schliessen, dass Confucius dem Wahrsagen überhaupt abhold war. Doch scheint dies nur hinsichtlich des Yik-king der Fall gewesen zu sein, dessen man sich in China bekanntlich ebenfalls zum Wahrsagen bediente. Nach Plath sollten vielleicht die schon erwähnten Commentare des Confucius zu Yik-king auch diesem Missbrauche steuern, indem sie auf eine richtigere Benützung desselben hinführen.[2])

---

[1]) S. S. 129.

[2]) Plath, Confucius II. 2. 71 ff.

Schluß.

Bei seinen Lebzeiten hatte Confucius, wie wir seiner Lebensdarstellung entnehmen, nur mit Schwierigkeiten zu kämpfen, ohne irgendwo dauernde Anerkennung zu finden. Während dieser ganzen Zeit waren es nur seine Schüler, die — von wenigen abgesehen — mit aufrichtiger Bewunderung zu der Person ihres geliebten Lehrers emporblickten. Ihre Urteile über den Meister sind zum Teile noch in den Gesprächen (Lün-iü) erhalten und zwar L. J. IX. 10. das Urteil des Lieblingsschülers Yen-yuen, L. J. XIX. 23—25. das Urteil des Schülers Tsï-kung. Sie lauten:

L. J. IX. 10. Yen-yuen seufzte kläglich (dagegen Mandschu: kiyakiyame ferguweme hendume: sprach mit der Zunge schnalzend — als Zeichen des Gefallens — und sie — die Lehre — bewundernd) und sprach: Blicke ich zu ihr (der Lehre) auf, so ist sie immer höher; dringe ich in sie hinein, so ist sie desto fester; betrachte ich sie, wie sie vor mir steht, so steht sie plötzlich hinter mir; der Meister versteht es gut, Schritt für Schritt (stufenweise d. h. methodisch) die Menschen anzutreiben. Er erweitert(e) mich durch (das Studium der) Literatur; er schränkt(e) mich ein (wörtlich: zog mich zusammen) durch (das Studium) der guten Sitte (aber auch: des Ceremoniells). Ich wünsche stehen zu bleiben (aufzuhören) — ich vermag nicht; habe ich meine Fähigkeiten schon erschöpft, so ist es, als ob etwas (Mandschu: iletu = eine Erscheinung) aufrecht (vor mir) stünde. Wiewohl ich wünsche, dem nachzugehen, ich komme schließlich doch nicht dazu (Mandschu: songko baharakô oho = ich fand nicht die Spur).“ [1])

---

[1]) Vgl. einen ähnlichen Ausspruch, dessen Aufrichtigkeit jedoch Confucius selbst bezweifelte, L. J. VI. 10., wo der Schüler Yen-khieu (= Tsï-yeu) sich entschuldigt, daß er nicht mehr arbeitet. „Yen-khieu sprach:

Handelt es sich hier um den Ausdruck tiefempfundener Bewunderung, die der Schüler Yen-yuen für die Größe der Lehre seines Meisters hatte, so sind die Aussprüche Tsï-kung's wahre Lobgesänge auf den Meister, deren überschwängliche Form wohl nur darin ihre Erklärung findet, daß Tsï-kung hier Confucius gegen die Herabsetzung derjenigen verteidigte, die einzelne Schüler des Meisters, in unserem Falle Tsï-kung selbst, über den Meister setzten. In den zu erwähnenden Aussprüchen werden zwei solche Individuen (darunter ein Schüler des Confucius) ausdrücklich genannt.

L. J. XIX. 23. „(Der Familie) Šuk-sün (Haupt) Wu-šuk sprach in einer Unterredung mit den Großwürdenträgern am Hofe: Tsï-kung ist weiser als Čung-ni (Confucius). Tsï-fuk-king-pek (ein Beamter aus Lu) benachrichtigte Tsï-kung davon. Tsï-kung sprach: Vergleichen wir das (= stellen wir den Vergleich) mit einer Hausmauer (an). Tshi's (der Name Tsï-kung's, also = meine) Mauer reicht bis zur Schulter; blickst du hinüber, so siehst du das Gute des Hauses und der Familie (= alles Gute im Hause). Des Meisters Mauer (dagegen) ist mehrere Faden (à = 8 Ellen) hoch; erreichst du nicht ihre Thür, um einzutreten, so siehst du des Ahnentempels Schönheit sowie der hundert Beamten Reichtum (Mandschu: yangsangga be = Kostbarkeiten) nicht. Doch derjenigen, die ihre Thür erreichen, sind meines Erachtens (nur) wenige. Des Herrn (fu-tsï, hier Wu-šuk gemeint) Worte waren auch nicht in der Ordnung (richtig), nicht wahr?"

L. J. XIX. 24: „(Der Familie) Šuk-sün (Haupt) Wu-šuk setzte Čung-ni herab. Tsï-kung sprach: Damit ist sicher nichts zu machen (anzufangen = das geht nicht; Mandschu: uttu ume = nicht so!). Čung-ni kann gewiß nicht herabgesetzt werden. Anderer Menschen Weisheit ist Hügel oder Erdhaufen und kann noch überstiegen (oder übertragen: übertroffen) werden. Čung-ni ist Sonne und Mond und (als solcher) nicht zu über-

---

Es ist nicht Unlust an des Meisters Wege (Lehre), doch reichen die Kräfte nicht hin. Der Meister sprach: Diejenigen, deren Kräfte nicht hinreichen, bleiben auf dem halben Wege stehen; jetzt hast du die Linie gezogen (= du hast selbst dich eingeschränkt; Mandschu übersetzt zu wörtlich: si te jijufi ilinjahabi = du hast jetzt zu schreiben aufgehört, wonach das chinesische: kim žu hoa = jetzt schreibst, zeichnest du zu übersetzen wäre).

steigen (wörtlich: und erreicht es nicht, überstiegen zu werden). Wenn der Mensch (= Jemand) es auch wünschte, sich von ihnen zu trennen, was für einen Schaden fügt er denn der Sonne und dem Monde zu? Er zeigt (läßt sehen) vielmehr, daß er es nicht versteht, sich zu bemessen (beurteilen, oder: daß er seine Fassungskraft, seine Fähigkeiten, sein Vermögen nicht kennt)."

L. J. XIX. 25. beweist, daß es ausnahmsweise auch unter den Schülern des Confucius solche gegeben hat, die die übliche Bewunderung ihres Meisters nicht teilten. Es heißt hier: (Der Schüler) Čhin-tsï-khin redete Tsï-kung an und sprach: Der Herr (= du) ist sicher (zu) ehrerbietig (gegen den Meister). Ist denn Čung-ni etwa weiser als der Herr (= du)? Tsï-kung sprach: Ein Edler (hier wohl ganz allgemein, fast im Sinne von man) wird auf ein Wort hin für weise gehalten, (aber auch) auf ein Wort hin wird er für unweise gehalten. Die Worte können (dürfen) nicht unvorsichtig sein (= man kann in seinen Worten nie genug aufmerksam sein). Der Meister kann ebenso nicht erreicht werden (wörtlich: des Meisters Nicht-können-erreicht-werden ist) wie der Himmel auf Leitern nicht erstiegen werden kann (wörtlich: wie des Himmels Nicht-können . . . .). Erlangte (bekäme) der Meister ein Land oder eine Familie, von denen es hieße: richte sie auf, so würden sie aufgerichtet (oder: stünden sie aufrecht); leitete er sie, so gingen sie; verschaffte er ihnen Ruhe, so kämen sie; regte er sie an, so würden sie in Harmonie leben; bei seinen Lebzeiten wäre er angesehen, bei seinem Tode würde er betrauert. Wie verhält es sich also mit seinem Können-erreicht-werden? (= wie sollte er erreicht werden können)?" [1])

Das Urteil der späteren Anhänger des Confucius enthält Č. Y., XXX—XXXII, das den Meister als das Ideal eines vollkommenen Menschen aufstellt, der mit dem Himmel und der Erde eine Dreiheit bildet.

---

[1]) Andere Urteile der Schüler über Confucius führt Meng-tsï an. Der Schüler Tsai-ngo erklärt ihn für weiser als (die Kaiser) Yao und Šün; Tsï-kung sagt unter Anderem, daß, seit das Volk entstand, es noch keinen solchen Meister gab; Yeu-žok war Confucius unter den Menschen, was Ki-lin unter dem Wilde, Fung-hoang (Foenix) unter den Vögeln, Thai-šan (S. S. 22 Anm.) unter den Bergen, Hoang-ho und das Meer unter den Gewässern. Auch nach ihm gab es nie einen so Vollkommenen wie Confucius. (Meng-tsï II. 1. 2. 26.) Ebenso urteilt auch Meng-tsï selbst. (II. 1. 2. 23., II. 1. 2. 40.)



Confucius wird hier mit Himmel und Erde verglichen, was ihre erhaltende Thätigkeit anlangt, mit den vier Jahreszeiten, wie sie einander abwechseln, mit Sonne und Mond, wie sie abwechselnd scheinen. Nur er ist der vollendete Weise unter dem Himmel, begabt mit allen Eigenschaften, die ein Weiser braucht und die einzeln aufgezählt werden. Er umfaßt alles wie der Himmel, ist tief und rege wie das Wasser; die ihn sehen, verehren ihn, die ihn hören, glauben ihm, seine Handlungen finden Beifall unter den Menschen. Sein Ruf ist über das ganze Reich, sogar bei den Barbarenstämmen, verbreitet, und alles überall auf Erden, wo nur die Sonne und der Mond scheinen, oder wo Frost und Tau fällt, was Blut und Atem hat, ehrt und liebt ihn aufrichtig. Von höchster Aufrichtigkeit, ist nur er imstande, des Reiches große Ordnung gut zu besorgen, des Reiches Grundlage festzustellen, des Himmels und der Erde Verwandeln und Ernähren (der Dinge) zu erkennen. Kann ein Solcher etwas haben, woran er sich anlehnt? Nur ein ihm Ähnlicher vermag ihn zu begreifen! —

Diese und ähnliche Ansichten blieben wohl für lange Zeit[1]) auf Confucius' Schüler und Anhänger beschränkt, welche die sogenannte Literatenschule žu-kiao[2]) bildeten. So trocken auch diese Schule im Ganzen war, so lebensfähig zeigte sie sich in der Folge in den, in erster Reihe gegen sie gerichteten, tyrannischen Massregeln des Ši-hoang-ti, die sich in der Folge auch von an-

[1]) Aus dem Umstande, daß „for at least two hundred and fifty years after his (Confucius') death no particular honour is recorded as having been paid to the memory of the sage" schließt H. J. Allen in seinem Aufsatze: Is Confucius a myth?, daß Confucius eigentlich nie existirte; es soll nur Eifersucht gewesen sein, die die Gelehrten der Han-Dynastie veranlaßte, dem von Indien aus eindringenden Buddhismus die Lehre eines einheimischen Weisen entgegenzustellen, der zu diesem Zwecke erfunden wurde. Seine Person und seine Lehre sowie die sie tradirenden Bücher hält er für eine Nachbildung des nach einer Version ebenfalls im J. 551 v. Chr. geborenen Buddha; den Namen dessen Vaters Sakyamuni will er in dem Namen von Confucius' Vater Šu-liang-hi wiederfinden, dessen chinesische Charaktere nach ihm mit geringer Modifikation Šu-tan-ho gelesen werden können u. s. w. So neu die Theorie des H. Allen ist, so vereinzelt steht sie da und verdient kaum widerlegt zu werden.

[2]) Meng-tsï's Memoiren, als des orthodoxesten Anhängers der Schule des Confucius, bilden das vierte klassische Buch im Ssï-šu. Fünf selbständigere Denker dieser Schule wurden in die Reihe der „Zehn Philosophen" (Šip-tsï) aufgenommen, nämlich: Kuan-tsï (ein Zeitgenosse des Confucius?), Sün-tsï (4—3. Jahrh.), Hoei-nam-tsï (2. Jahrh.), Yang-tsï und Wang-thung (1. Jahrh. v. Chr.).

deren, sei es dem Taoismus oder dem Buddhismus ergebenen, Herrschern wiederholen. Selbst Meinungsverschiedenheiten, die mit der Zeit in der Schule eintraten, wie schon Meng-tsï darüber klagt, schwächten die Schule nicht, da die streng orthodoxe Richtung mit ihrem Hauptvertreter Meng-tsï, der als Mond der Sonne Confucius beigesellt wurde, immer die Oberhand behielt. Wenn es sich schon bei den Verfolgungen des Si-hoang-ti herausstellte, daß, wie schon gesagt wurde, „das dumme Literatenvolk" inzwischen zu einer Macht im Staate herangewachsen war, gegen die selbst die strengsten Maßregeln, die es auf eine durchgreifende Vernichtung der Literatur und der Schule des Confucius abgesehen hatten (Bücher wurden verbrannt, im J. 212 v. Chr. 460 Confucianer lebendig begraben u. a. m.), machtlos sich erwiesen, so wuchs diese Macht später, als nicht nur der Druck nachließ, sondern im Gegenteil die Herrscher selbst an die Spitze der Verehrer des Confucius und seiner Lehre sich stellten, zu der ersten Macht im Staate heran. Confucius war damals schon mehr als „der erste Heilige im Kalender seiner Schule, des Žu-kiao", er war der erste und größte Chinese aller Zeiten und als solcher Gegenstand aufrichtiger Bewunderung und Verehrung für Jedermann. Er selbst wurde ein Abgott des chinesischen Volkes — doch nicht im religiösen Sinne des Wortes, wie es schon einige Missionäre richtig erkannt haben —, seine Aussprüche dessen Bibel, sein Name Khieu dem Namen Jehôvâ bei den Hebräern gleich hochgehalten. Ihn auszusprechen oder zu schreiben gilt für Entehrung desselben. Wo der Name in einer Schrift vorkommt, liest man ihn Mao (anstatt Khieu), ebenso wie die Hebräer den Namen Jehôvâ als Adonai aussprachen; wo er in seiner ursprünglichen Bedeutung als Hügel erscheint, wird das chinesische Zeichen ein wenig abgeändert, damit es nicht dem Namen für Confucius gleichkäme. Sogar in den Wörterbüchern begegnen wir an der Stelle, wo dieser Name stehen sollte, der Bemerkung: „Der Name des heiligsten Lehrers des Altertums wurde ehrfurchtsvoll gemieden," wiewohl andere, wie z. B. das große Wörterbuch des Kaisers Khang-hi, ihn ohne weiteres anführen [1]). Heutzutage ist Confucianismus die chinesische Staatsreligion und beherrscht, seit Ču-hi († 1200) auf

[1]) Morrison, Chinese dictionary I. 21.



Grundlage der kanonischen Bücher sowie der Lehre des Confucius (— deren Grundschriften er bekanntlich kommentirte —) eine eigene chinesische Philosophie begründete, auch diese. Denn die Chinesen rühmen ihm als sein größtes Verdienst nach, daß er die Kenntnis der seit Meng-tsï verloren gegangenen Wahrheiten wieder auffrischte.

In Europa fand Confucius die verschiedenste Beurteilung, die zum Teile geradezu an Verurteilung grenzt. Von Missionären nach Europa gebracht, war seine Lehre lange Zeit hindurch namentlich bei französischen Philosophen beliebt, die neben anderem auch auf sie ihre Theorie stützen wollten, daß die größten Wahrheiten immer ihre besten Interpreten eben unter den Heiden gefunden haben. In dieser Hinsicht erklärten sie Confucius für einen der erhabensten Lehrer der Wahrheit unter den Menschen. Namentlich war auch Voltaire, ein Bewunderer von China überhaupt, für Confucius begeistert, seine Person wie seine Lehre [1]). Es gab freilich wieder andere, die in der Lehre des Confucius, dessen einzelne Grundsätze doch bekanntlich mit den Aussprüchen des Sokrates, eines jüngeren Zeitgenossen des Confucius, ja sogar auch mit der Lehre Christi, zum Teile fast wörtlich, übereinstimmen, nichts weiter erblickten als einige Bemerkungen aus dem Gebiete der Sittenlehre, die nichts aufweisen, was über die Fassungskraft eines gewöhnlichen Menschen, der nur ein wenig gesunden Verstand hat, gehen würde [2]).

Die neuere Zeit hat wohl manche unrichtige Ansicht über China auf das richtige Maß zurückgeführt; aber selbst hier begegnen wir Urteilen, die von „dürren Gemeinplätzen“ sprechen, denen Confucius die hohe Achtung verdankt, die er in China seit Jahrtausenden, bei Hoch und Niedrig, genießt.“ [3]) Dagegen lautet das Urtheil eines anderen, ebenfalls gründlichen Kenners des Confucius, der übrigens durchaus nicht zu den Bewunderern seiner Lehre gehört, an der er von seinem Standpunkte aus vieles auszusetzen findet, dahin, „daß jeder Leser einstimmen wird, daß die Stellung des Confucius als

---

[1]) Vgl. sein Dictionnaire philosophique, Paris 1816, IV. 255 u. a.

[2]) Philosoph. Lexicon der Religion von H. Ronnotte, Augsburg 1775, I, 143.

[3]) Douglas-Henkel: Chinesische Sprache und Litteratur, Jena 1877, S. 62. Vgl. auch das abfällige Urteil Legge's in der 1. Ausgabe von Chinese classics, I. S. 113.

moralischer Lehrer eine hohe ist". [1]) Und diese und andere Urteile, die noch erwähnt werden könnten, behaupten sämtlich, Confucius volle Gerechtigkeit widerfahren lassen zu wollen.

So wenig man den einzelnen Urteilen von unserem europäischen Standpunkte aus alle Berechtigung absprechen kann, so richtig namentlich Douglas' Urteil ist „von dem schädlichen Einfluß des Confucius auf den Nationalgeist der Chinesen", wonach es in erster Reihe Confucius ist, „der den Nationalgeist geradezu in Bande schlug und wenn nicht den größten, sicherlich einen großen Anteil an der Schuld trägt, wenn die Chinesen seitdem auf denselben Pfaden starrer Unabänderlichkeit und feindlich abstoßenden Verhaltens gegen alle von außenher kommende Geisteskultur fortgewandelt sind; der die Chinesen durch seine Lehre und sein Beispiel im Banne des traurigsten Formalismus festhielt, unter dessen Last alle Individualität erdrückt und die freien Regungen der Seele im Keime erstickt werden; der in seiner blinden Verehrung für die Überlieferungen der Vorzeit allzuweit ging, indem er keine wesentliche Neugestaltung wagte und alles Überkommene mit dem Scheine der Heiligkeit umgab" u. s. w. [2]), so unberechtigt erscheinen diese Urteile vom Standpunkte des Chinesen aus, der bekanntlich dem unsrigen diametral entgegengesetzt ist, bei Confucius jedoch einzig maßgebend erscheint. Denn Confucius selbst war ein Chinese und bestimmte seine Lehre auch nur für Chinesen, namentlich die seiner Zeit. Wenn nun der Wert einer Lehre nach den Erfolgen bemessen wird, so dürfte gewiß kein Zweifel an der Brauchbarkeit einer Lehre aufkommen, auf deren Grundlage die älteste und größte Nation der Welt, der vierte Teil der gesamten Menschheit, mehr als 2000 Jahre lang in religiöser, sozialer und politischer Hinsicht sich entwickelte und derselben ihre ganze Kultur verdankt, die trotz aller Mängel doch nur zu den hervorragendsten Leistungen der Menschheit gerechnet werden muß und den Kulturen der berühmtesten Völker der Welt, der Inder und der Araber, der Griechen und der Römer, an die Seite gestellt zu werden verdient. Der Mann aber, der der Urheber von dieser Lehre ist und zu dem alle Chinesen, als ihrem ersten Stammesgenossen, mit Ehr-

[1]) Faber, Lehrbegriff des Confucius 66.
[2]) Douglas a. a. O. 64 ff.

furcht und Bewunderung emporblicken, verdient entschieden zu den verdientesten Männern der Welt gerechnet zu werden. Wir schließen uns hierin vollkommen dem Urteile an, das Legge in seiner neuen Ausgabe der: Chinese classics I. S. 111 über Confucius fällt und welches lautet: Je mehr ich seinen Charakter sowie seine Anschauungen studierte, desto höher lernte ich ihn schätzen. Er war ein sehr großer Mann und sein Einfluß im Ganzen eine große Wohlthat für die Chinesen, indeß seine Lehre auch uns, die wir der Schule Christi angehören, wichtige Lehren eingibt."

I.

Verzeichnis der in Übersetzung mitgeteilten Stellen des Lün-iü, Ta-hiok und Čung-yung.

---

2. Ta-hiok (Große Lehre) vgl. S. 109.

3. Čung-yung (Č Y. Unwandelbarkeit der Mitte) s. S. 111 f.

II.

Namen-Verzeichnis.

Mit * sind Confucius' Schüler bezeichnet.

Corrigenda

mit Ausnahme von Fällen, deren Richtigstellung augenscheinlich ist (wie z. B. S. 13 u. having; 27, 15 o. Beamte; 28, 11 u. Beamter; 33, 17 u. bei der; 50, 6 o. Hungertod; 76, 11 o. hatte; 80, 4 o. erklären; 82, 1 u. Weiser; 101, 26 o. ask anything), sowie Eigennamen, deren richtige Form aus dem Namenverzeichnis zu ersehen ist, z. B. Čeu st. Ceu, Ši st. Si u. ä.

S. 1, 12 o. ist seine zu streichen; 2, 4. u. l. dieser st. vieler; 11, 10 u. l. nachgehend; 15, 4 u. setze , st. ;; 22, 7 u. XI st. IX; 29, 1 u. S. 45; 34, 5 u.: (Ting-kung); 40, 12 o. Tsï-iü st. Kio-pek-yük; 42, 16 u. ist , nach würdevoll zu streichen; 43, 22 u. ist nach Schüler „Tsï-lu" zu ergänzen; 46, 15 u. l. meiner; 48, 19 u. setze) hinter wird; 56, 8 o. l. siebzig-jährigen; 56, 17 , der,; 59, 9 o. l. L. J. XI, 7; 71, 18 u. ausgenommen; 71, 2 u. l. Allgemeine Ethnographie; 92, 14 u. l. ich hörte von Ši; 104, 2 u. s. S. 206 (st. e. 3); 135 2 u. l. Yen-tsï; 142, 12 o. l. Tshi st. Ssï; 151, 2 u. l. beruhende Übersetzung (hinter: Worte); 156, 16 o. Liebesverhältnisses ist; 164 19 o. = 192, 1 u. l. Phi; 170, 22 u. z. B. st. auch.

Chinas Religionen.

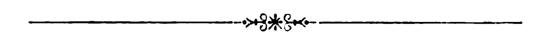
Zweiter Teil:

Lao-tsï und seine Lehre.

Von

Dr. Rudolf Dvořák,

ord. Professor der oriental. Philologie an der k. k. böhm. Universität in Prag.



Münster i. W., 1903.

Druck und Verlag der Aschendorffschen Buchhandlung.

Inhalt.

Vorwort.

Später als ich hoffte erscheint der zweite Teil. Schwierigkeit der zu lösenden Aufgabe, deren jede Einzelheit wiederholte sorgfältige Untersuchung erheischte, war nicht minder der Grund, als anderweitige wissenschaftliche Beschäftigung, zu welcher im verflossenen Studienjahr auch meine amtliche Thätigkeit als Facultätsdecan hinzutrat.

Wie der erste Band Confucius und seine Lehre, behandelt der zweite in erster Reihe Lao-tsï und seine Lehre.

Von den früheren Arbeiten über Lao-tsï unterscheidet sich mein Buch wesentlich, äußerlich wie innerlich.

Meine Vorgänger, fast ohne Ausnahme, haben auf die Übersetzung des Lao-tsï'schen Buches als eines zusammenhängenden Textes das Hauptgewicht gelegt. Mehr oder weniger ausführliche Anmerkungen oder fortlaufende Commentare sollten dem Verständnisse des Textes dienen, kürzere oder umfangreichere Einleitungen in die Lehre einführen. Das Lehrsystem als ein Ganzes hatte sich der Leser an der Hand des ihm gebotenen Materiales selbst abzuleiten.

Ich glaubte diese keineswegs leichte Aufgabe dem Leser ersparen zu sollen. In meiner fortlaufenden Darstellung des Lao-tsï-schen Lehrsystems gehe ich von der Ansicht aus, daß:

1) Lao-tsï's Lehre gleich der des Confucius echt chinesisch ist, und es unstatthaft erscheint, fremde oder gar modern europäische Anschauungen in ihr zu suchen, oder besser gesagt, in sie hineinzutragen;

2) daß das Lao-tsï'sche Buch keinen zusammenhängenden Text bildet. Die Folge dieser Voraussetzungen ist, daß meine Darstellung des Lehrsystems im einzelnen nicht die Höhe erreicht, wie dies z. B. auch bei Strauß der Fall ist, andererseits daß einzelne Aussprüche Lao-tsï's nicht aus dem Zusammenhang erklärt werden, in welchem sie, mehr oder weniger zufällig, im Tao-tek-

king stehen, vielmehr aus dem Ganzen des Lehrsystems und unter strenger Wahrung des Lao-tsï'schen Sprachgebrauches. Teilweise Wiederholung einzelner Aussprüche war die natürliche Folge. Eine fortlaufende Übersetzung des Tao-tek-king, die ich übrigens gern angeschlossen hätte, mußte aus Mangel an Raum unterbleiben. Ein Index der in meinem Buche citierten Stellen ist gewissermaßen Ersatz dafür.

Lao-tsï's Buch ist ein Text, dessen vielleicht kein einziger Satz von allen Übersetzern gleich verstanden, geschweige denn übersetzt wird. Nach dieser Seite wäre es sicher nicht ohne Interesse, würde jemand die vorhandenen Übersetzungen des Tao-tek-king in einem Sammelbande herausgeben, wie dies vor kurzer Zeit mit den Übersetzungen des persischen Denkers und Dichters Omar Chajjâm geschehen ist. Ich selbst habe mich in dieser Hinsicht darauf beschränken müssen, zu einzelnen Stellen Parallelen aus den nach meinem Urteile wichtigsten Übersetzungen (Julien; Strauß, Legge, de Harlez, z. T. Giles) in den Anmerkungen mitzuteilen.

Strauß hat richtig bemerkt, daß sich kein Forscher je wird anmaßen können, in Lao-tsï's Buche überall das Richtige getroffen zu haben. Solches könnte vielleicht nur von Lao-tsï selbst erwartet werden. Ich für meine Person werde zufrieden sein, wenn es mir gelungen ist, im einzelnen das Verständnis des Lao-tsï'schen Buches zu fördern und durch meine Darstellung des Ganzen zur Würdigung des chinesischen Denkers beizutragen.

Hinsichtlich der Transscription des Chinesischen verweise ich auf das im Vorworte zum I. Teile Gesagte. Die übrigens nicht überall zutreffenden Unterabteilungen einzelner Kapitel (z. B. Kap. 1, 1. 2) sind die der Carus'schen Ausgabe.

Prag, am 20. Dezember 1901.

I. Lao-tsï's Leben. *)

Die Nachrichten über Lao-tsï's Leben sind äußerst spärlich. [1]) Sein eigenes Buch, Tao-tek-king, in welchem bekanntlich kein einziger Name genannt wird, enthält zwar einige versteckte Äußerungen zur Kritik seines Zeitalters und der Zeitgenossen, gewährt auch Aufschluß über einzelne besonders hervorragende Charakterzüge Lao-tsï's, der hier, aus seiner sonst beobachteten Zurückhaltung tritt und einigemal sogar in der ersten Person (ich, meine Lehre) von sich spricht, einen Beitrag zu Lao-tsï's Lebensgeschichte bietet es jedoch nicht. Der dem IV. Jhrh. v. Chr. angehörende Čuang-tsï, nebst Lao-tsï die hervorragendste Persönlichkeit auf dem Gebiete des Taoismus, beschäftigt sich des öfteren mit der Person seines Meister's Lao-tsï, aus dessen Leben er einige Erzählungen mitteilt, doch kann er, mit Strauß zu sprechen, [2]) auf geschichtliche Zuverlässigkeit nicht mehr Ansprüche machen, als die Darstellungen Platons von den Gesprächen des Sokrates. Besonderes Interesse verdient hier die auch sonst mit mehr oder weniger Ausführlichkeit behandelte Begegnung Confucius' mit Lao-tsï in Čeu mit der Unterredung beider. So bleibt uns denn als die einzige zuverlässige Darstellung des Lebens Lao-tsï's der Bericht, den der bekannte chinesische Geschichtschreiber Ssï-ma-tshien seinem großen Geschichtswerke Ssï-ki einverleibt hat.

Ssï-ma-tshien, Chinas Geschichtschreiber unter dem Kaiser Wu-ti aus der Dynastie der Han, lebte zu einer Zeit, wo Lao-tsï nicht mehr als ein Sterblicher angesehen, vielmehr als ein Gott verehrt wurde. Indem nun Ssï-ma-tshien sein Streben darauf richtete, nachzuweisen, daß Lao-tsï kein übernatürliches Wesen war, sondern ein Mensch, wie andere Menschen sind, suchte er in erster Reihe alles festzustellen, was die äußeren Lebens-

*) Zur Charakteristik von Lao-tsï's Zeitalter s. China's Religionen I. S. 1—4 sowie S. 8 ff. dieses Bandes.

umstände Lao-tsï's betraf. Daraus ergiebt sich der streng geschichtliche Charakter seiner Darstellung. Auf Ssï-ma-tshien stützen sich auch spätere Biographien Lao-tsï's. Doch nehmen mit der Zeit, namentlich seit der Einführung des Buddhismus in China und nach dem Vorgange der Buddhisten, das Leben Buddhas zu schildern, legendenhafte Schilderungen überhand, in welchen die geschichtlichen Thatsachen derart entstellt und mit solchen Fabeleien ausgeschmückt erscheinen, daß sie für Lao-tsï's Leben garnicht in Betracht kommen, wenn man auch ihnen für den späteren Taoismus nicht alle Bedeutung absprechen kann. Ssï-ma-tshien hat seinen Bericht über Lao-tsï in der biographischen Abteilung seines Werkes (Kap. 63) niedergelegt. Derselbe lautet in wortgetreuer Übersetzung:

„Lao-tsï war aus dem Dorfe (li) Kiok-žin des Bezirkes (hiang) Li im Distrikte (hien) Khu des Lehnstaates Tshu.

Sein Familienname (sing) war Li, sein Taufname (ming) Ri, sein Ehrenname (tsï) Pek-yang, mit posthumem Namen hieß er Tan.

Er war Geschichtschreiber (ssï) am Archive (šeu-tshang-ši, wörtlich Haus zur Aufbewahrung von Depositen) der Čeu. Khung-tsï (= Confucius) kam nach Čeu, um sich bei Lao-tsï nach dem Ceremoniell (den Bräuchen, li) zu erkundigen.

Lao-tsï sprach: Wovon der Herr spricht, dessen Leute[3]) samt den Gebeinen dürften sämtlich schon vermodert sein. Einzig und allein ihre Worte bestehen.

Überdies: Wenn der Edle (kiün-tsï) seine Zeit erreicht, so steigt er empor, errreicht er nicht seine Zeit, so wandelt er nach Art der Phungpflanze fortgetrieben (von einem Ort zum andern). Nach dem was ich gehört habe, erscheint ein guter Kaufmann bei tiefen Vorräten wie leer (d. h. als ob er nichts hätte), ein Edler (kiün-tsï) erscheint bei vollendeter Tugend äußerlich wie dumm.

Banne des Herrn (= deinen) stolzen Geist, viele Wünsche, schmeichelhaftes Wesen, ausschweifende Pläne. Dies alles ist ohne Nutzen für des Herrn (= deine) Person. Was ich dem Herrn mitteilen kann ist derart und genug.

Khung-tsï ging fort. Mit seinen Jüngern (ti-tsï) redend sprach er (dann): Von Vögeln weiß ich, daß sie fliegen können; von Fischen weiß ich, daß sie schwimmen können: von Tieren weiß ich, daß sie laufen können.

Für die Laufenden kann man Fanggarne machen; für die

Schwimmenden kann man Netze machen; für die Fliegenden kann man Pfeile machen.

Was (jedoch) den Drachen betrifft, so bin ich außer Stande zu erfahren, wie er Wind und Wolken besteigend zum Himmel sich erhebt. Ich sah am heutigen Tage Lao-tsï: ist er denn nicht wie der Drache? —

Lao-tsï befleißigte sich Tao's und der Tugend. In seiner Lehre hält er Selbstverborgenheit und Namenlosigkeit für das Ziel, worauf die Gedanken eifrig gerichtet sein sollen.

In Čeu wohnend, verblieb er lange dort. Čeu's Verfall wahrnehmend, ging er dann schließlich fort und erreichte den Grenzpaß.

Der Grenzaufseher Yin-Hi sprach: Der Herr ist (= du bist) wohl im Begriffe, sich zurückzuziehen (wegzugehen), er muß (vorher) für mich ein Buch schreiben. Hierauf schrieb Lao-tsï dann ein Buch in zwei Abteilungen (šang-hia-phien), worin er über Tao's und der Tugend Bedeutung (Begriff, *i*) in 5000 und einigen Worten spricht, worauf er sich entfernte. Niemand weiß, wo er geendet. Lao-tsï war ein verborgener Weiser.

Lao-tsï's Sohn hieß Tsung. Er war Oberbefehlshaber in Wei und erhielt ein Lehen in Tuan-kan. Tsung's Sohn war Ču, sein (Ču's) Sohn war Kung (folgt eine Lücke in der Aufzählung der Nachkommen mit Übergehung von mehreren Gliedern), sein Ururgroßenkel (hiuen-sün) war Kia; er war Beamter des (Kaisers) Hiao-wen-ti aus der Dynastie der Han. Kia's Sohn war Kiai; er war Minister des Königs Ngang (im Königreiche) Kiao-si; als solcher hielt er sich in Tshi auf.

Die der Lehre Lao-tsï's angehören, verwerfen die Schriftgelehrten (Anhänger des Confucius); die Schriftgelehrten verwerfen ebenso Lao-tsï. Prinzipiell unterschieden, wie könnten sie sich verständigen? Nach Li-Rï (= Lao-tsï) ändert man sich (= ändern sich andere) von selbst durch Nicht-Thun und wird man (= werden andere) von selbst richtig durch Reinheit und Ruhe."

Ssï-ma-tshien gedenkt in seinem auf historischen Forschungen und zuverlässigen Quellen beruhenden Berichte, in welchem, wie das Verzeichnis der Nachkommen zeigt, allem Anscheine nach auch die wennschon dürftigen Familiennachrichten (Ahnentafeln mit eingegrabenen Namen der Vorfahren) mitverwertet wurden, des Jahres nicht, in welchem Lao-tsï geboren wurde. Man muß daraus schließen, daß er das Geburtsjahr Lao-tsï's mit vollkommener Sicherheit nicht feststellen konnte. Der bekannte

chinesische Encyklopädist Ma-tuan-lin läßt Lao-tsï gegen das 42. Regierungsjahr des Kaisers Ping-wang das Licht der Welt erblicken, was dem J. 729 v. Chr. entsprechen würde. Eine andere Überlieferung besagt dagegen, daß Lao-tsï am 14. Tage des 9. Monates im 3. Jahre der Regierung des Kaisers Ting-wang (607—585), welches dem J. 604 v. Chr. entspricht, geboren wurde. Dies ist unbedingt das wahrscheinlichere Datum, für dessen wenigstens annähernde Richtigkeit nebst einer Anzahl anderer Quellen auch Ssï-ma-tshiens Bericht von dem Gespräche des Confucius mit Lao-tsï, das zweifellos als historisch anzusehen ist, zu sprechen scheint [4]. Nach Čuang-tsï's Angabe „wandelte Khung-tsi einundfünfzig Jahre und hörte nicht von Tao. Da besuchte er am südlichen Phei Lao-tan (=Lao-tsï)" [5]. Dem widerspricht, was wir aus dem Leben des Confucius erfahren, daß Confucius um diese Zeit, nämlich seit dem J. 501 v. Chr., die höchsten Würden im Staate Lu inne hatte. [6] Beglaubigt erscheint vielmehr die Überlieferung, wonach dieser Besuch im J. 517 v. Chr. stattfand, im 35. Lebensjahre des Confucius [7]. Lao-tsï war damals schon sehr alt und sein Ruf weit verbreitet, wie schon der ihm beigelegte Name Lao-tsï beweist, der ihn als den „alten Philosophen" [8] bezeichnet, nicht minder auch der Umstand, daß der um diese Zeit schon rühmlichst bekannte Confucius sich darnach sehnte, mit Lao-tsï zusammmenzukommen, sich mit ihm zu besprechen und von ihm zu lernen.

Wenn es also auch unmöglich ist, Lao-tsï ein bestimmtes Geburtsjahr zuzuweisen, so dürfte es doch keinem Zweifel unterliegen, daß er unter der Regierung des zwanzigsten Kaisers der Dynastie Čeu, Ting-wang (607—585) geboren wurde, eine Angabe, der wir auch in der Weltgeschichte des berühmten persichen Geschichtschreibers Rašid-ud-dîn begegnen [9].

Lao-tsï's Wiege stand im Dorfe Kiok-žin [10] im altchinesischen Lehnstaate Tshu (Distrikt Khu, Bezirk Li), etwa an der Grenze des jetzigen Kreises Po der Provinz Ngan-hoei. Lao-tsï's Familienhaus wird noch in Khu-yang gezeigt, neben einem Tempel, der zur Ehre Lao-tsï's daselbst später errichtet wurde.

Von Lao-tsï's Eltern erfahren wir nichts sicheres [11], ebenso schweigen die Nachrichten von Lao-tsï's Jugend und seinem Bildungsgange. Das einzige, was uns überliefert ist, sind seine Namen. Der Name seiner Familie hieß Li (Pflaumenbaum), während sein eigener Name, wie er einem Kinde nach chinesischer Sitte gleich nach der Geburt beigelegt wird, Rï (Ohr) hieß. Dieser Name, gewöhn-

lich kleiner Name, auch Milchname, oder schlechterdings Name genannt, enthält meist eine Anspielung auf eine denkwürdige, zum Teil die Geburt selbst betreffende Thatsache. Nach der gewöhnlichen Ansicht soll er sich bei Lao-tsï auf die eigentümliche Gestaltung der Ohrmuschel des Kindes bezogen haben.

Im zwanzigsten Lebensjahre empfangen die chinesischen Jünglinge den Männerhut und wird ihnen gleichzeitig der sogenannte literarische Name (tsï, auch Anstands- oder Titelname übersetzt) gegeben. Auch dieser Name wird charakteristisch gewählt. Bei Lao-tsï lautete er Pek-yang. Strauß übersetzt diesen Namen: der den Älteren (pek) vorleuchtet, und glaubt hiernach schließen zu dürfen, daß sich der junge Lao-tsï schon zeitig ausgezeichnet hat[12]. Wir sind eher geneigt, nach Analogie anderer Namen, im ersten Bestandteile pek den gewöhnlichen Ausdruck für den älteren Bruder zu erblicken, der Lao-tsï als den ältesten unter seinen Geschwistern bezeichnen würde. Yang bedeutet allerdings Licht, Glanz, und muß die Bezeichnung in einem uns nicht näher bekannten Zusammenhange zu Lao-tsï's Leben gestanden haben. Was schließlich den posthumen Namen Tan anlangt, so wird dieser von den chinesischen Wörterbüchern als ein alter Name für Lehrer (ssï) gedeutet; auf Lao-tsï angewandt, bezeichnet er diesen als den alten Lehrer, Meister (Lao-Tan), was wohl auf Lao-tsï's physisches Alter hinweisen könnte, mit mehr Wahrscheinlichkeit jedoch auf die Zeitfolge zu beziehen ist. War ja Lao-tsï thatsächlich der erste chinesische Denker. Mit diesem Ehrennamen deckt sich der unserem Denker in allen chinesischen Werken, den historischen, wie den philosophischen, beigelegte Name Lao-tsï, der ihn in gleicher Weise als den alten Philosophen kennzeichnet[13].

Begabt, von durchdringendem Geiste und zartem Gefühl, wie wir uns Lao-tsï denken müssen, wandte er sich dem Studium zu. Den Gegenstand desselben bildete allem Anscheine nach alles, was nach chinesischen Begriffen zur Bildung gehörte. Ganz besonders eifrig muß er das Studium des chinesischen Altertums betrieben haben, dasselbe Studium, welches er in der Folge so gering achtete, ja von ihm geradezu nichts wissen wollte. Seine Anstellung als Vorsteher des Archivs am Kaiserhofe der Čeu in der damaligen Residenz Lok (jetziges Ho-nan-fu in Honan) dürfte nur eine Folge des weitverbreiteten Rufes gewesen sein, dessen Lao-tsï in eben dieser Hinsicht genoß und auf welchen

jedenfalls auch die Worte des Tao-tek-king Kap. 67. 1 zu beziehen sind, wenn man mit de Harlez u. a. übersetzt: „Unter dem Himmel Alle nennen mich groß" [14]) . . . Wann dieselbe erfolgte, können wir nicht bestimmen, nur die Worte Ssī-ma-tshiens, daß er lange in Čeu sich aufhielt und erst den Verfall der Čeu wahrnehmend fortging, bieten einen gewissen Anhaltspunkt.

Auch von Confucius erfahren wir ausdrücklich, „daß er nach Čeu ging, um Lao-tsï über die Gebräuche und das Ceremoniell (li) zu befragen". So heißt es bei Ssī-ma-tshien, Ssī-ki Kap. 47, 63 (vgl. auch Kap. 4), ebenso in den Familiengesprächen (Kia-iü, Kap. 11). An der letztern Stelle bezeichnet Confucius von Hörensagen (ngu-wan, d. h. ich hörte) den Lao-tan als einen, „der in Bezug auf das Alte wohl unterrichtet ist und auch das Neue kennt, der der Bräuche und der Musik Anfänge durchdringt", aber auch schon „klare Einsicht hat in Tao's und der Tugend Rückkehr". Confucius erklärt ihn auf Grund dessen für seinen Lehrer (ngu-ssī-ye), zu dem er hingehen will. — In der Folge heißt es dann: „Er erreichte Čeu und fragte nach den Bräuchen bei Lao-tan." . . .

Die Begegnung der zwei hervorragendsten Männer des damaligen China war geeignet, Aufsehen zu erregen, wie die verschiedenen über dieselbe vorliegenden Berichte beweisen. Das von beiden bei dieser Gelegenheit geführte Gespräch ist geradezu berühmt geworden. In der Geschichte der chinesischen Philosophie bedeutet es einen Wendepunkt, da bei dieser Gelegenheit der sicher schon lange zwischen beiden Männern bestehende Gegensatz ziemlich deutlich ausgesprochen erst auch zu Tage trat. In Lao-tsï's Zurückgezogenheit, in welcher er außer seinem Amte und seinen auf das Höchste und Tiefste gerichteten Gedanken nichts anderes um sich kannte, ist es das einzige Lebensereignis, von welchem uns die Geschichte erzählt.

Confucius kam, sich bei Lao-tsī nach den herkömmlichen Bräuchen und Sitten zu erkundigen. Das Gespräch scheint sich auch thatsächlich anfangs um derlei Fragen bewegt zu haben, wie wir aus späteren, freilich wenig zuverlässigen Quellen erfahren. So berichtet z. B. Li-ki, daß Confucius bei den Fragen über Beerdigung und Trauer Lao-tán als seine Autorität anführte, die Familiengespräche ihrerseits führen auf Lao-tsī zurück, was Confucius über die fünf alten Kaiser als Vorsteher der fünf Elemente sagt u. ä. [15]) Lao-tsī bewies, daß ihm das chinesische Altertum wohl nicht unbekannt war, daß er jedoch

schon lange aufgehört hatte, in ihm das Mittel zu erblicken, die Welt zu bessern. Die sittlichen Grundsätze des Altertums, durch welche Confucius die Gegenwart bessern zu können glaubte, waren für ihn nur leere Worte. Anstatt der Gegenwart zu leben und an ihrem Leben teilzunehmen, im Dienste der Öffentlichkeit sein Wissen zur Schau zu tragen, dem Ehrgeiz zu fröhnen und den Thatendurst zu stillen, empfahl Lao-tsï dem Confucius, sich — wie er selbst that — aus dem Treiben der Welt zurückzuziehen, mit seinen geistigen Vorräten Zurückhaltung zu üben und in jeder Hinsicht der thunlichsten Einfachheit und Natürlichkeit beflissen zu sein.

Außerordentlich war der Eindruck, den Lao-tsï und seine Worte auf Confucius gemacht haben. Seinen Schülern gegenüber bezeichnete er Lao-tsï, dessen weit überlegenem Geiste er in seinem Fluge anscheinend gar nicht zu folgen vermochte, als den Drachen, den zu fangen dem Menschen jedwedes Mittel fehlt und der ihnen also unerreichbar bleibt.

Legge meint, es läge kein zuverlässiger Bericht über dieses Gespräch vor [16]. Nach Strauß' Urteil dagegen darf man bei der kritischen Sorgfalt, womit Ssï-ma-tshien seine Nachrichten aus jener Zeit behandelt hat, wohl vertrauen, daß er diese Reden aus reiner Quelle geschöpft habe, und daß sie im wesentlichen echt seien, wofür auch ihr Inhalt sowie ihre Sprache bürgen [17]. Ssï-ki Kap. 47 erzählt uns noch von dem Abschiede beider Männer. „Als dann (Confucius) Čeu verließ, gab ihm Lao-tsï das Geleite und sprach: Ich habe gehört: Einer, der reich und geehrt ist, geleitet die Menschen mit Geschenken; einer, der human ist (žin-če), geleitet die Menschen mit Worten (yen). Wenn ich auch nicht imstande bin, des Reichen und des Gelehrten (Namen in Anspruch zu nehmen), so beanspruche ich doch den Namen eines Humanen. Ich bitte den Herrn mit Worten geleiten (zu dürfen). Folgen einige Ratschläge, ähnlich denen, die wir aus Kap. 63 mitgeteilt haben: daß der Scharfsinnige (tshung) und der Einsichtsvolle (ming) bis zu seinem Tode forscht, daß man die Menschen nicht bekritteln und tadeln, ihr Häßliches (ngok = Fehler) nicht aufdecken solle; daß man als des Menschen Sohn (= Kind) alles Verdienst nur seinen Eltern zuschreiben solle, keineswegs auch sich selbst (wu-i-yeu-ki); daß man als Beamter nur so lange dienen solle, als man uns mag.

Aus Čuang-tsï, der eine ausführliche, und wenn auch ge-

schichtlich wohl wenig zuverlässige, so doch in vieler Hinsicht lehrreiche Darstellung dieses Gespräches giebt [18]), erfahren wir, daß Confucius, „dessen Mund bei dem Gespräche offen stand und sich nicht schließen konnte", von dem Besuche bei Lao-tsï zurückgekehrt, drei Tage lang kein Wort sprach [19]), und erst dann, von seinen Schülern darüber befragt, die auch von Ssï-ma-tshien mitgeteilte Schilderung Lao-tsï's als eines Drachen gab. Nach einer anderen Stelle [20]) des Berichtes Čuang-tsï's ging Confucius volle drei Monate nicht aus. Die ganze Zeit hindurch sann er über das von Lao-tsï Gehörte nach. Darauf wiederholte er seinen Besuch bei Lao-tsï, um ihm mitzuteilen, „daß er es gefunden hat!" — Wir erwähnen noch die Worte, die Čuang-tsï bei der Begegnung Lao-tsï's mit Tsï-kung, einem Schüler des Confucius, der seinen Meister begleitete, Lao-tsï in den Mund legt: „Meine Jahre sind dahingerollt und dahingeschwunden" [21]).

Lao-tsï, dessen Streben sein ganzes Leben hindurch darauf gerichtet war, sich verborgen zu halten, verschwand gänzlich vom Schauplatze, als er, wie Ssï-ma-tshien berichtet, Čeu's Verfall sah. Das Kaisergebiet der Čeu im jetzigen Honan war wohl schon längst sehr zusammengeschrumpft und blieb dessen Beherrschern von der früheren Macht nur der bloße Titel „Himmelssohn, Kaiser". Aber etwas hatte es doch vor den von unaufhörlichen Kriegen geplagten Nachbarstaaten, nämlich Ruhe.

Dies gilt von der Regierung Ting-kung's, unter welcher, wie wir gesehen haben, am wahrscheinlichsten Lao-tsï geboren wurde, dies gilt noch mehr von Ting-kung's Nachfolger Kian-wang (585—571), dessen milder und friedlicher Regierung die Geschichte sogar nachrühmt, „daß er mit kluger Vorsicht die kaiserlichen Rechte wieder in Ansehn zu bringen versuchte". Ssï-ma-tshien erzählt sogar, daß im J. 573 Leute aus Tsin, die ihren Fürsten getötet hatten, nach Čeu kamen und dem Čeuschen Prinzen die Herrschaft über Tsin übertrugen (Tao-kung von Tsin, 572—557) [22]). Auch unter Ling-wang (571—545) blieb nicht nur das kaiserliche Ansehen im kaiserlichen Gebiete ungeschwächt, sondern auch die Ruhe ungestört. Wenn man mit Recht annehmen darf, daß es die friedlichen und geordneten Zustände Čeu's waren, welche Lao-tsï nach Čeu führten, so möchte man umgekehrt mit Strauß [23]) in der vorsichtigen, zurückhaltenden Friedensliebe dieses Kaisers fast einen Einfluß unseres Philosophen vermuten, der kaum vor der Regierungszeit Ling-wang's zu seiner Stelle iu Čeu gelangt ist.

Aber schon unter King-wang (544—519) fing der Friede an, auch aus Čeu zu fliehen, der äußere wie der innere. Blutige Fehden bedrohten das Land von außen, während drückende Abgaben und Frohnen des prunksüchtigen Fürsten das innere Glück raubten. Verfall der kaiserlichen Autorität in den Erblanden wie im Reiche war die Folge. Auf diese Verhältnisse beziehen sich höchstwahrscheinlich die Worte des Tao-tek-king Kap. 53: Der große Tao ist sehr gerade, das Volk dagegen liebt Seitenwege. Der Hof ist übermäßig ausgestattet (čhu, als Substantiv die Stiege, die zum Palast hinaufführt, Corridor), die Felder sind übermäßig überwuchert (wu), die Speicher sind übermäßig ausgeleert; die Kleider sind kunstvoll (wen, bunt) gefärbt, man gürtet sich mit scharfen Waffen, man füllt sich mit Trank und Speise, Güter (tshai-huo) giebt's im Übermasse. Dies heißt mit Raub prahlen. Wie ist es taolos (fei-tao-tsai)! Vgl. auch Kap. 67, 4: Heutzutage läßt man Mitleid fahren und übt dennoch Tapferkeit[24]), man läßt Sparsamkeit fahren und übt dennoch Freigebigkeit, man läßt Nachstehen (heu) fahren und ist dennoch voran. Das dürfte Tod sein, ach![25]) Ähnlich schildern die Verse in Kap. 12 allerlei Wohlgelüste, die nur der Befriedigung der Sinne dienen und durch Übermaß des Genusses nicht nur die Gesundheit der Sinnesorgane zerstören, sondern ganz besonders den Menschen für das Übersinnliche abstumpfen und unempfänglich machen. Zwar citiert hier Lao-tsï nur fremde Verse, aber sicher geschieht dies nicht ohne Seitenblick auf die Verhältnisse der zeitgenössischen Gesellschaft. Ganz besonders gilt dies wohl von den königlichen Vergnügungen (Pferderennen und Feldjagden, Kap. 12, 4) als „concreten Beispielen alles wilden, sinnverwirrenden Treibens“ [26]). Aber auch das Volk war nicht anders. Spricht der Schlußvers (12, 5) von „schwer erreichbaren Gütern, die des Menschen Wandel schädlich machen“, wozu Lao-tsï selbst die Bemerkung hinzufügt, daß der heilige Mensch „nicht für das Auge ist“, d. h. nicht Augenlust sucht, schildert Kap. 20 die sorglos genießende Fröhlichkeit der Menge.

20, 2: Was die Menschen fürchten, kann nicht nicht gefürchtet werden. Was für ein Überwuchern, wiewohl es noch nicht den Höhepunkt erreicht hat![27]).

20, 3: Die Masse der Menschen (čung-žin) ist ganz vergnügt (hi-hi), wie wenn man einen Stier (thai-lao) opfert[28]) oder wie wenn man im Frühling einen Aussichtsturm ersteigt“ [29]).

„Ich allein," fährt Lao-tsī fort, „wie bin ich ruhig[30]) (pek, chinesisches Zeichen aus Wasser und weiß zusammengesetzt, also reines Wasser, glatte, glänzende Wasserfläche).

Es zeigt sich davon noch kein Anzeichen (bei mir), ebenso wie ein neugebornes Kind noch nicht lacht.

20, 4: Wie schwanke ich hin und her (šing-šing, wörtlich: besteige immer wieder den Wagen, bin ununterbrochen unterwegs, als Ausdruck von Ziellosigkeit), als ob ich nicht hätte, wo einzukehren!

Die Menschen haben sämtlich Überschuß und ich allein bin, als ob ich alles hinter mir zurückgelassen (i, verloren) hätte. Wie ist (= nenne ich) in der That eines dummen (iü, chines. Zeichen Affe und Herz, also Affenherz) Menschen Herz mein!

20, 5: Wie bin ich ganz verwirrt (thün-thün, chinesisches Zeichen aus Wasser und hervorsprießen zusammengesetzt, also sprudelndes Wasser, dem Chinesen ein Bild von Durcheinander und Verworrenheit)! Die gewöhnlichen Menschen sind lauter Aufklärung, (čao-čao, chinesiches Zeichen aus Sonne, Tag und rufen), ich allein bin wie umnachtet.

Die gewöhnlichen Menschen sind erprobt (= unbefleckt, ohne Makel befunden, ča-ča)[31]), ich allein bin trübselig (men-men, chin. Zeichen aus Herz und Thür zusammengesetzt, Herz in der Thür)[32]). Wie bin ich ohne Halt (hu, chinesisches Zeichen aus Herz und Flagge, also flatterhaftes Herz als Zeichen von Unbeständigkeit)[33]) wie das Meer, wie bin ich umhergetrieben (phiao), als ob ich nicht hätte, wo anzuhalten!

20, 6: Die Menschen alle haben, wozu sie sind (yeu-i, d. h. finden Verwendung, sind zu gebrauchen[34]), ich allein bin Dickkopf, gleichsam ein Bauer. Ich allein bin anders als die Menschen und so[35]) verehre ich die ernährende Mutter (šik-mu = Tao)".

Das citierte Kapitel XX enthält nebst einer Kritik der zeitgenössischen Verhältnisse auch das Urteil der Zeitgenossen über Lao-tsī, der, wie er selbst gesteht, von ihnen gänzlich verschieden war. Sie lebten der Welt und ihren Genüssen, er lebte seinem Tao. Ihr Leben schien ihnen zielbewußt, Lao-tsī's Zustand kläglich, sein Streben ohne Ziel. Sie waren aufgeweckt, Lao-tsī ein Finsterling, sie waren klug, Lao-tsī thöricht, sie waren brauchbar, Lao-tsī nicht zu gebrauchen.

Man kann unmöglich den tiefsten Gegensatz verkennen, in

welchem sich Lao-tsï, der dieses Urteil der Leute über sich selbst nicht ohne bittere Ironie mitteilt, zu seiner Umgebung gesehen. Strauß nimmt sogar als wahrscheinlich an, daß Lao-tsï die in Kap. 20 erwähnten Vorwürfe am Hofe King-wang's mehr oder weniger offen zu hören bekommen [36]).

Kap. 26 spricht Lao-tsï von Ernst und Ruhe als der naturgemäßen Grundlage des höheren Menschen überhaupt, des weisen Herrschers insbesondere, woran sich folgende Betrachtung anschließt:

26, 4: „Wie ist es aber, wenn der Herr (ču) von 10000 Streitwagen (= der Kaiser) in seiner (oder: über seine) Person das Reich (thien-hia) leicht nimmt (khing)? Leichtfertig verliert (šit) er die Minister (čhin, oder die Vasallen, Variante pen: die Wurzel, die Grundlage, nach Wang-pi = sich selbst), hastig (tsao, d. h. wenn er nun dazu noch hastig, unbesonnen handelt) verliert er die Fürstenwürde (kiün)" [37]). Nach Strauß [38]) spricht hier Lao-tsï entweder aus Erfahrung oder im Voraussehen dessen, was bald geschah. Denn der im Regiment leichtsinnige und durch seinen unruhigen Geist in zahllose Fehden verwickelte King-wang sah nach gewaltsamer Besitznahme des Thrones seine Lehnsfürsten bald als Aufrührer sich gegenüber . . . und blieb stets in Gefahr, das Reich zu verlieren". Nur aus geziemender Ehrerbietung vor der höchsten Würde, sicher nicht aus Furcht, hält Lao-tsï den bezüglichen Satz hypothetisch, ohne den Kaiser zu nennen, bemerkt Strauß.

Man kann sich leicht in die Lage Lao-tsï's hineindenken, dessen edle Bestrebungen so mißverstanden, dessen aufrichtige Worte und Handlungen so falsch und abschätzig beurteilt wurden, den man selbst verachtete und verhöhnte. Und doch sollte noch Schlimmeres kommen. Als nämlich King-wang im J. 519 starb, brachen blutige Erbfolgestreitigkeiten aus, in welchen Mitglieder der kaiserlichen Familie gemordet wurden und sogar die Hauptstadt in die Hände der Eroberer fiel.

Lao-tsï spricht Kap. 29, 1 vom Reiche als dem geistigen Gefäße (siehe unter Šin und Reich), das als solches jedwede menschliche Willkür ausschließt. Es ist weder „zu nehmen", noch ist an ihm etwas „zu machen". Auch hier spricht Lao-tsï wohl aus Erfahrung. In den damaligen politischen Zuständen mochten sich unter den Prätendenten auch Männer gefunden haben, welche die Übelstände der Zeit und die Schwäche der Kaisergewalt vermeinten durch Abänderung der Reichsverfassung, neue Regierungs-

grundsätze, selbstersonnene Einrichtungen und gewaltthätiges Auftreten zu heilen. — Vielleicht gehörte Kaiser King-wang selbst zu ihnen [39]).

War die Zeit King-wang's geeignet, Lao-tsï, dessen Ratschläge bei dem Kaiser kein Gehör gefunden haben dürften, zu der Überzeugung gelangen zu lassen, daß er „am besten thue, seine geistigen Schätze für sich zu behalten und andern zu verbergen“ [40]), so dürften die nachfolgenden Unruhen, in denen alles zusammenzustürzen drohte, in dem Greise den Entschluß gezeitigt haben, die ehrenvolle Stellung aufzugeben und Čeu endgiltig zu verlassen. Da nun Confucius' Zusammenkunft mit Lao-tsï mit großer Wahrscheinlichkeit in das Jahr 517 fällt, so muß angenommen werden, daß Lao-tsï's Abschied von Čeu nicht lange darauf erfolgte.

Lao-tsï wandte sich westwärts und erreichte den befestigten Grenzpaß Han-keu-kuan in Čeu (in der jetzigen Provinz Honan), kurzweg Kuan, d. i. Grenzpaß genannt [41]), hinter welchem seine Spur verschwindet. Am nächsten liegt wohl die Annahme, daß Lao-tsï, der Welt gram, sich in die Einsamkeit zurückzog, um hier in Ruhe seine Tage zu beschließen. Man muß annehmen, daß Lao-tsï nur das undankbare Čeu verließ, keineswegs aber den chinesischen Boden überhaupt. Dies ist spätere Erfindung der Sage, der man in taoistischen Lebensdarstellungen Lao-tsï's begegnet, welche von Lao-tsï's wiederholten Reisen nach dem entlegenen Westen sprechen. Auf ihnen soll Lao-tsï sogar das römische Reich (Ta-tsin) erreicht und dasselbe zu seinem Glauben bekehrt haben, worauf er wieder nach Čeu zurückkehrte und sein Amt weiter versah [42]). Auch in seiner Zurückgezogenheit zu Ende seines Lebens, wo er nach dieser Sage in seinem Geburtslande lebte, soll er nochmals den Entschluß gefaßt haben, die Völker der Westlande (si-yu) zu bekehren, zu welchem Zwecke er einen von einem schwarzen Büffel gezogenen Wagen bestieg. Unterwegs verweilte er bei dem auch von Ssï-ma-tshien genannten Grenzwächter Yin-hi. Auch der Commentator von Ssï-ma-tshiens Ssï-ki erzählt, daß Lao-tsï, nachdem er dem Grenzbefehlshaber, einem Beamten Čeu's, sein Buch übergeben hatte, einen schwarzen Büffel bestieg und sich westwärts wandte. So auf einem schwarzen Büffel sitzend wird Lao-tsï auch gewöhnlich dargestellt. Vgl. z. B. die Abbildung eines chinesischen Originals in Carus' Lao-tze's Tao-Teh-king (Chicago 1898). In Verbindung mit dieser Reise

Lao-tsïs nach Westen behaupten auch chinesische Buddhisten, daß es Lao-tsï's Lehre war, der der Buddhismus seine Entstehung in Indien verdankt (Song-kao-šeng-čuán Kap. 3.) Vereinzelt steht Čuang-tsï's Bericht III, 4 da, nach welchem Lao-tsï, umgeben von seinen Schülern, starb. Ein nicht näher bekannter Schüler namens Khin-Šik kam kurz nach Lao-tsï's Ableben in dessen Haus, um sein Beileid auszudrücken. Wie die Erzählung lautet, fand er dort alt und jung. Die alten Männer wehklagten, als ob sie den Sohn verloren hätten, die jungen Männer, als ob sie ihre Mutter verloren hätten. Khin-Šik erklärte diesen unfreiwilligen Ausdruck des Schmerzes für ein übermäßiges Nachgeben der menschlichen Gefühle und als solches der Anhänger des Meisters unwürdig. Denn wie er sagt, war Lao-tsï's Scheiden von der Welt nur eine natürliche Folge dessen, daß er zur Welt kam, also kein Grund für Trauer. Daher schrie er selbst, wie Čuang-tsï erzählt, nur dreimal auf, worauf er ausging [43]).

Lao-tsï's Äußeres beschreibt uns unter anderen Kohong [44]) mit der ausdrücklichen Bemerkung, daß man diese Beschreibung in allen taoistischen Büchern treffen könne. Darnach war Lao-tsï von weißgelber Gesichtsfarbe, hatte lange Ohren mit je drei Öffnungen, große Augen mit besonders schönen gelben (blonden? hoang) Brauen [45]), einen viereckigen Mund mit dicken Lippen und weitläufigen Zähnen, starke Nasenwurzel, die mit den beiden Nasenlöchern einer doppelten, knochigen Bogenwölbung glich; die Stirne wies große Runzeln auf, während auf dem Scheitel ein starker Vorsprung sich bemerkbar machte. Seine Füße hatten je zehn Finger (!), seine Hände je zehn Linien (!).

Lao-tsï's Charakter anlangend, giebt uns seine Lehre hinreichenden Aufschluß über seine Gemütsart. Mehr als anderswo sind wir ja bei Lao-tsï berechtigt anzunehmen, daß sein Wesen seiner Lehre entsprach und daß er von anderen nur das verlangte, was er selbst leistete. Kohong, der Lao-tsï als äußerlich wie innerlich ruhig und begierdefrei schildert [46]), wendet auf ihn die Worte des Tao-tek-king Kap. 4 und 56 an, daß er seinen (seiner Tugend) Glanz mildern und sich seinem Staube gleich machen wollte, daß er sein Inneres füllte, seiner Natur folgte und sich von der Welt zurückzog, nachdem er es zur Vollkommenheit Tao's gebracht hatte. Eben daraus folgt nach Kohong, daß Lao-tsï ein Unsterblicher war. Aus Tao-tek-king Kap. 20 (s. S. 9 f.) haben wir Lao-tsï's Gegensatz zu seinen Zeitgenossen

ersehen sowie das Urteil, welches letztere über ihn fällten, ein Urteil, welchem Lao-tsï bis zu einem gewissen Grade beinahe selbst Recht giebt, aber seinerseits eben in den scheinbar nachteiligen Eigenschaften seine Vorzüge erblickt, wie wir anderswo sehen. Auch die Schlußworte des Kap. 15, 4 müssen wir sicher auf Lao-tsï beziehen: „Eben nur weil man (= ich) nicht voll — von weltlichen Dingen und Bestrebungen — ist (bin), daher kann man (ich) abgetragen (pi, zerlumpt) und nicht neu vollendet (put-sin-čhing) sein" (wie die Zeitgenossen). Lao-tsï selbst sagt Kap. 67, 1, daß ihn alle Welt als groß anerkenne darin, daß er (in weltlicher Hinsicht, wie man ergänzen muß) einem Mißgeratenen [47]) (put-siao) gleichkomme. Lao-tsï bemerkt dazu 67, 2: „Eben nur, weil ich groß bin, komme ich einem Mißgeratenen gleich [48]). Was die (im menschlichen Sinne) Geratenen (siao) anlangt, dürfte ihre Geringheit (das chinesische Zeichen aus Faden und Feld zusammengesetzt, also ein Feld, das man mit einem Faden messen kann, daher klein, fein u. a.) schon lange her sein" [49]). Im folgenden (Kap. 67, 3) führt nun Lao-tsï selbst drei charakteristische Eigenschaften an, deren er sich als seiner Schätze rühmt und in ihnen seine wirkliche Größe sucht, während sie seinen Zeitgenossen abhanden gekommen sind. „Nun habe ich drei Kleinode (pao). Indem ich sie bewahre, halte ich sie für (meine) Schätze (pao-či) [50]). Das eine heißt Mitleid (tsz) [51]), das zweite heißt Sparsamkeit (kien), das dritte heißt: ich wage nicht des Reiches (thien-hia) erster (sien) zu sein [52]).

Ich bin mitleidig, darum bin ich imstande, Tapferkeit zu üben (yung, kühn zu sein, mutig vorzugehen).

Ich bin sparsam, darum bin ich imstande, Freigebigkeit zu üben (kuang, wörtlich weit zu sein, zu verschwenden).

Ich wage nicht, des Reiches erster zu sein; darum bin ich imstande, der vollkommenen Gefäße (čing-khi) Ältester zu sein. [53])

Einen anderen für Lao-tsïs Eigenart ebenso bezeichnenden Charakterzug lernen wir aus Kap. 49 kennen. Hier sagt Lao-tsï von sich 49, 2: „Gute — ich behandle sie gut, Nichtgute — ich behandle sie auch gut. Die Tugend ist gut.

Getreue — ich behandle sie getreu; Nichtgetreue — ich behandle sie auch getreu. Die Tugend ist treu." Lao-tsï erhebt sich hier zu einer Höhe, die sonst auf chinesischem Boden nie erreicht wurde und die selbst auf christlichem Boden zu den höchsten Forderungen der Ethik zählt.

II. Lao-tsï's Schrift Tao-tek-king.

Nach Ssï-ma-tshien's Bericht schrieb Lao-tsï, nachdem er Čeu verlassen hatte, im Begriffe, sich von der Welt zurückzuziehen, auf Ansuchen des Grenzbefehlshabers Yin-hi „ein Buch in zwei Abteilungen und von 5000 und etlichen Worten über Tao's und der Tugend Begriff". Es ist das noch vorhandene Tao-tek-king, d. h. Kanonisches Buch (king) von Tao und der Tugend [1]).

Chinesische Autoritäten sind nicht darüber einig, ob der Titel des Buches nach dem Inhalte gewählt ist, so daß das erste Buch als über Tao handelnd ursprünglich Tao-king, d. h. das kanonische Buch von Tao, das zweite als der Tugend gewidmet Tek-king, d. h. das kanonische Buch von der Tugend geheißen hätte, was dann zu dem Titel Tao-tek-king zusammengezogen wurde; oder aber ob man, ohne Rücksicht auf den Inhalt, die beiden Bücher, je nach dem Anfangsworte (tao im ersten, tek [2]) im zweiten) benannt hat, eine bei den Chinesen sehr beliebte Erscheinung [3]).

Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß die beiden Hauptbegriffe der Lao-tsï'schen Lehre, Tao und Tek, es sind, nach welchen das ganze Buch seinen jetzigen Namen Tao-tek-king führt. Ebenso steht es fest, daß Lao-tsï im ersten Teile zunächst sein Princip Tao entwickelt, während er im zweiten, namentlich Kap. 38—53, auf Grund desselben die Ethik (die Lehre von der Tugend) behandelt. Aber auch hier kommt er immer wieder auf sein Princip zurück, während er die übrigen Kapitel der zweiten Abteilung meist seiner Politik widmet. Wenn wir nun aus den Annalen der Dynastie Han erfahren, daß um diese Zeit drei alte Kommentare entstanden, die nur den einfachen Titel Lao-tsï aufwiesen, so sind wir wohl berechtigt, den jetzigen Titel auf Spätere zurückzuführen.

Äußerlich erscheint jetzt Tao-tek-king in 81 inhaltlich abgerundete Kapitel eingeteilt, deren jedes eine dem Inhalte mehr oder weniger entsprechende Überschrift trägt [4]). Strauß scheint diese Einteilung sehr alt und so zweckentsprechend, „daß man geneigt sein möchte, sie für ursprünglich zu halten“ [5]). Dem widerspricht einerseits, was auch Strauß anerkennt, daß Ssï-ma-tshien, der doch sogar die Wörterzahl angiebt, sie nicht erwähnt, was er sicher gethan hätte, wenn diese Einteilung zu seiner Zeit schon bestanden hätte; andererseits der Umstand, daß es nach Julien zwei Herausgeber giebt, die eine andere Kapiteleinteilung versucht haben (Yen-kiün-phing 72 Kap., Wu-yeu-tshing 68), zwei andere, bei welchen dieselbe gar nicht vorkommt (Wang-fu-ssï und Ssï-ma-wen-kung). Dies läßt unsere Einteilung als das Resultat vieler vorhergehender Versuche erscheinen, welche als mißglückt sämtlich wieder aufgegeben wurden, bis auf die unsrige, welche dann allgemein angenommen wurde. Strauß nennt sie die rationellste [6]), nicht so de Harlez [7]), dem sie nicht immer glücklich und rationell zu sein scheint, was leider nur zu wahr ist. Die Einteilung selbst stammt nach de Harlez aus vorchristlicher Zeit, wer der Urheber sei, ist jedoch nicht zu bestimmen. Die Tradition nennt bald Ho-šang-kung, welcher seinen Commentator zu Lao-tsï dem Kaiser der Dynastie Han Hiao-wen-ti im J. 163 v. Chr. überreicht haben soll, bald Lieu-Hiang, ebenfalls aus der Zeit der Han.

Die Wortzahl des Tao-tek-king anlangend, betrug dieselbe nach Ssï-ma-tshien „fünf Tausend und etliche Worte“. Nach Sie-hoei [8]) soll Ssï-ma-tshien damit gemeint haben, daß das Buch weniger als 6000 Worte enthalte. „Er wollte eine runde Zahl geben“. Sie-hoei bemerkt aber gleichzeitig, daß die Folge dieser Angabe Ssï-ma-tshien's war, daß mehrere, wenig aufgeklärte Herausgeber verwegen genug waren, eine Anzahl Hilfspartikeln aller Art auszuscheiden, um die Zahl der Worte im Texte auf 5000 herabzumindern. Ssï-ma-tshien's Behauptung hat auf diese Weise dem Lao-tsï'schen Texte beträchtlichen Schaden zugefügt. So erklärt es sich, daß die Anzahl der Worte in verschiedenen uns überlieferten Texten ziemlich variiert. Während Julien, dessen Ausgabe auch Strauß mit wenigen Ausnahmen für den besten Text erklärt [9]), seinen Text auf 5320 Worte reduziert hat [10]), bieten die drei ältesten chinesischen Originaltexte — Hiang-yin-tsie-pen, Ngan-khieu-wang-pen sowie der

Text Ho-šang-kung's — sämtlich 5722 Worte, wozu als Beweis ihrer Richtigkeit angeführt wird, daß die vom Philosophen Hanfei-tsï (III. Jahrh. v. Chr.) citierten Stellen hier sämtlich und zwar genau und ohne Variante vorkommen [11]). Der offizielle Text in der Residenzstadt Lok-yang soll nur 5630, Wang-pi's († 249 n. Chr.) Text 5683, in einigen Ausgaben nur 5610 Worte gezählt haben [12]).

Auf diese Weise hat wohl die äußere Seite des Textes stark gelitten, nicht so der Inhalt; denn, wie bemerkt, waren es meist nur Partikeln und Hilfswörter verschiedener Art, die man sich auszuscheiden erlaubte, unbedingt zum Nachteile der Regelmäßigkeit des Satzbaues sowie des Ebenmaßes einzelner Satzglieder, weniger zum Nachteile der Erklärung. Zwar fehlt es auch sonst nicht an verschiedenen Lesarten, wie dies bei einer so alten Schrift nicht anders sein kann. Einzelne Ausgaben bieten sorgfältige Verzeichnisse, in welchen sie bald vollzählig, bald nur in Auswahl (z. B. bei Wang-pi) angeführt werden. Im großen und ganzen sind sie meist von untergeordneter Bedeutung für den „allgemeinen Lehrgehalt des Buches, der durch keine derselben alteriert wird“ [13]).

Im J. 1886 veröffentlichte der bekannte englische Sinolog Giles einen Aufsatz in The China Review [14]), betitelt: The Remains of Lao Tzŭ, worin er es versuchte, die Authentizität des Tao-tek-king in Frage zu stellen. Nach Giles behauptet man nur von Lao-tsï, daß er ein Buch geschrieben habe, von uns heißt es nur, daß wir jetzt das Buch haben.

Giles macht zunächst darauf aufmerksam, daß weder Confucius selbst, noch Tso-kieu-ming, wahrscheinlich Confucius' unmittelbarer Schüler, und Meng-tsï, der hundert Jahre nach Confucius' Tode geboren wurde, weder Lao-tsï noch sein Buch mit einem Worte erwähnen.

Erst der dem IV. Jahrh. v. Chr. angehörende Čuang-tsï ist der erste große Gewährsmann für die Lehre Lao-tsï's, keineswegs aber für sein Buch, welches auch bei ihm nie erwähnt wird. Von den beiden wohlbekannten taoistischen Schriftstellern des III. Jahrh. v. Chr. Sün-tsï und Han-fei-tsï schreibt der letztere nach Giles an zwei Stellen so, als ob er eine geschriebene Vorlage benutzt hätte, aber weder er noch der berühmte taoistische Philosoph des II. Jahrh. v. Chr. Nam-hoei-tsï erwähnen je ein Buch. Nam-hoei-tsï selbst entnimmt seine Belege für die Lehre

Lao-tsï's sämtlich nur dem Čuang-tsï. Der größte chinesische Geschichtschreiber Ssï-ma-tshien (I. Jahrh. v. Chr.) kennt zwar ein Buch Lao-tsï's von 5000 und einigen Schriftzeichen, aber er schreibt von diesem Buche so, daß es Giles unzweifelhaft erscheint, daß er das Buch nie gesehen hat; woraus Giles schließt, daß das Buch zu Ssï-ma-tshien's Zeit gar nicht existierte.

Einige Jahrhunderte später wurde, nach einem Zwischenraume bedeutungsvollen Schweigens, das Werk Lao-tsï's „entdeckt". Man kann nicht genau sagen wann, doch dürfte dies gegen 200 n. Chr. (Ende der Han-Dynastie) erfolgt sein, zur Zeit des großen Wiederaufblühens der Literatur in China. Chinesische Schriftgelehrte der Schule des Confucius, die sonst nie an der Authentizität zweifelten, hielten es überhaupt nicht für der Mühe wert, die Echtheit eines heterodoxen Textes zu beweisen, während das Volk sich um den Text und seinen Verfasser nicht kümmerte.

Auf Grund dieser Betrachtungen kommt Giles zu dem Resultate, daß die uns als Lao-tsï'sches Werk überlieferte Schrift Tao-tek-king außer allem Zweifel eine Fälschung [15]) ist, welche sich auch innerlich als eine Stümperei [16]) erweist. „Zwar enthält es in der That manches, was Lao-tsï gesagt hat, was jedoch meist falsch übersetzt worden ist, noch mehr aber, was er nicht gesagt hat" [17]). Giles ist eben geneigt, als echt Lao-tsïsch nur das anzunehmen, was als solches von Han-fei-tsï und Hoei-nam-tsï ausdrücklich angeführt wird, und selbst dies nicht ohne gewisse Einschränkungen [18]). Han-fei-tsï und Hoei-nam-tsï sind ihm überhaupt die Quellen, aus welchen das jetzige Tao-tek-king entstanden ist.

Giles' Theorie stieß auf einmütigen Widerspruch. Chalmers, Edkins, Parker [19]) und besonders Legge [20]) zögerten nicht, die von Giles gegen das Tao-tek-king erhobenen Einwände zu entkräften, wobei sie dieselben Waffen, die Giles gegen Lao-tsï's Buch gekehrt hat, zu Gunsten desselben führten. Aus ihren Untersuchungen ergiebt sich, daß Ssï-ma-tshien nicht nur Lao-tsï's Buch gekannt haben muß; was unzweifelhaft daraus hervorgeht, daß er, von kürzeren Verweisungen abgesehen, ganze Absätze z. B. aus Kap. 1, 80 citiert; sondern auch, daß er nach Pan-ku's Geschichte der früheren Han in Bezug auf den großen Tao den Hoang-Lao, d. h. den Schriften Hoang-tï's und Lao-tsï's, vor den sechs kanonischen Büchern den Vorzug einräumte. Zwischen

Lao-tsï und Ssï-ma-tshien aber lebten, nebst einer Anzahl anderer, die taoistischen Schriftsteller Liet-tsï (Licius), Čuang-tsï (IV. vorchr. Jahrh.), Han-fei-tsï († 230 v. Chr.) und Hoei-nam-tsï (= Lieu-ngan † 122 v. Chr.), welche in ihren Schriften sämtlich Lao-tsï's Aussprüche anführen, meist mit ausdrücklicher Erwähnung Lao-tsï's als der Quelle. Die Anführungen sind namentlich bei den zwei letztgenannten so häufig, daß man bei ihnen von den 81 Kapiteln des jetzigen Tao-tek-king nicht weniger als 71 Kapitel ganz oder teilweise wiederfindet. Dabei lassen sich die bei ihnen vorkommenden Varianten leicht und natürlich so erklären, daß einzelne Schriftsteller ihre Citate nur dem Gedächtnisse entnahmen, wobei es gar nicht nötig ist, mit Legge anzunehmen, daß Copien des Textes von allem Anfange an zahlreich waren [21]).

Legge glaubt nach allem dem das Urteil fällen zu dürfen, „daß es seines Wissens kein zweites Buch giebt, so alt wie Tao-tek-king, dessen Ursprung erweislichermaßen so glaubwürdig und dessen Text so unverfälscht wäre wie eben Tao-tek-king“ [22]).

Auf die Frage nun, wer der Urheber sei, antwortet Ssï-ma-tshien, daß Lao-tsï, den Bitten des Grenzwächters Yin-Hi nachgebend, ein Buch in zwei Teilen über Tao's und der Tugend Bedeutung schrieb, worauf er verschwand. Dies war wohl die Ansicht, die zu Ssï-ma-tshiens Zeiten gang und gäbe war und an deren Richtigkeit zu zweifeln für ihn um so weniger ein Grund vorlag, als selbst moderne Forscher sie annehmen. Nach Strauß [23]) zeigen Ssï-ma-tshiens Worte, daß der greise Lao-tsï, der bis dahin von seiner Lehre noch nichts aufgezeichnet hatte, auf der Reiserast bei dem befreundeten Grenzbefehlshaber „die Resultate seines Forschens und Denkens in gedrängter Zusammenfassung niederschrieb“ und daß so das Tao-tek-king entstand. Damit hängt eine andere ebenfalls ziemlich verbreitete Ansicht zusammen, im Tao-tek-king ein organisches Ganzes zu erblicken. An dieser Ansicht halten auch diejenigen fest, die sonst keineswegs die Schwierigkeiten verkennen, die aus dieser Auffassung sich ergeben. So charakterisiert z. B. Strauß ganz treffend das Tao-tek-king mit den Worten: „Das Tao-tek-king zeigt nichts von der Kunst klarer dialektischer Entfaltung und systematischer Gliederung. Die Darstellung ist abrupt, die Übergänge sind unvermittelt, scheinbar Fremdartiges rückt dicht nebeneinander; es ist wie ein Stück Urwald, wie die ungeordnete Natur — aber

der Natur auch darin ähnlich, daß hinter der anscheinenden Unordnung ein großartiger, tiefgeordneter Organismus verborgen ist, in welchem überall das Gesetz des Einzelnen unter dem Gesetze des Ganzen steht. Das Buch hat kein System, aber von Blatt zu Blatt zeigt es, daß sein Verfasser ein tiefdurchdachtes, in allen Teilen gliedlich zusammenhangendes und rein abgerundetes System hatte"[24]). In diesem Sinne hat Strauß auch seinen großartig angelegten Commentar geschrieben, indem er immer und überall den Zusammenhang des Folgenden mit dem Vorhergehenden verfolgt und ihn selbst dort finden zu müssen glaubt, wo er in der That gar nicht besteht. Man kann sich leicht vorstellen, wie im einzelnen der Sinn unter diesem Vorgange leidet und wie der Text gepreßt und zurechtgelegt werden muß, damit der verlangte Zusammenhang zustande komme.

Der einfachste Versuch, auf Grund des im Tao-tek-king vorliegenden Materials die Lehre Lao-tsï's darzustellen, lehrt im Gegenteil, wie sehr die Reihenfolge der in Betracht kommenden Aussprüche von der im jetzigen Tao-tek-king überlieferten abweicht, wenn man sie wirklich in ein System bringen will. Das beweist unzweifelhaft, daß man es im Tao-tek-king, gleichwie dies in ähnlichen Produkten der altchinesischen Literatur, die Aussprüche des Confucius nicht ausgenommen, der Fall ist, mit Samenkörnern tiefer Spekulation zu thun hat, die von Lao-tsï bei dessen Lebzeiten vereinzelt ausgestreut, erst von einer späteren Hand aufgelesen und im jetzigen Tao-tek-king, wohl nicht ganz ohne Plan, immerhin nur locker aneinander gereiht, verbunden wurden. Dies gilt von dem Inhalte der einzelnen Kapitel, dies gilt auch von der Art und Weise, wie die Kapitel aneinander gereiht sind[25]). Daß auch die Chinesen selbst von diesem Sachverhalte eine Ahnung hatten, beweisen sowohl die zwei von der offiziellen Einteilung in 81 Kapitel verschiedenen Kapiteleinteilungen der Yen-kiün-phing und Wu-yeu-tshing[26]) als auch die von Han-fei-tsï befolgte Reihenfolge der Kapitel[27]), auf welche Giles aufmerksam gemacht hat und die er ohne allen Grund für einen der Beweise erklärt hat dafür, daß das Tao-tek-king eine Fälschung sei. In der fabelhaften Legende über Lao-tsï, welche Julien mitteilt[28]), heißt es ausdrücklich, daß der wiederholt erwähnte Yin-Hi, nachdem er Lao-tsï's Schüler geworden war und von ihm das Geheimnis der Unsterb-

lichkeit erfahren hatte, Lao-tsï unter anderem bat, ihm seine Lehre mitzuteilen, was denn auch Lao-tsï in den traditionellen 5000 Worten gethan haben soll. Yin-Hi soll sie dann in der Zurückgezogenheit wortgetreu aufgeschrieben und aus ihnen ein Buch gemacht haben, welches er Tao-tek-king betitelte. Es scheint, daß diese, wenn auch der späteren Legende entnommene Nachricht in diesem Falle mehr Glauben verdient, als der in seinem übrigen Teile streng geschichtliche Bericht Ssï-ma-tshiens [29]).

Äußerlich ist das Tao-tek-king durch die lakonische Kürze seiner Ausdrucksweise charakterisiert. Lao-tsï, dessen Ideal das Lehren ohne Worte (Kap. 43) war, spricht wenig aber bedeutsam, seine Gedankenmenge ist groß, seine Wortfülle gering. Nur ausnahmsweise ist der Satzbau reicher ausgebreitet dort, wo Lao-tsï sich von seinen Lieblingsgedanken hinreißen läßt. Hier fühlt man aus der Darstellung die Wärme, die Lao-tsï dabei durchdrungen. Man lese z. B. Kap. 80, in welchem Lao-tsï das Ideal seines Staates schildert, Kap. 21, die Schilderung der Art und Weise, wie die Dinge aus Tao entstehen, wo man mit Strauß (a. a. O. 110) das Pathos des Philosophen erblicken könnte. Neben dem Parallelismus ist hier namentlich die Umsetzung und einmalige Änderung der gleichen, durch die Interjektion h i als Ausruf angezeigten Ausdrücke hervorzuheben. Ebenso Kap. 30 u. 31, in denen sich Lao-tsï gegen Streit, Krieg und Blutvergießen kehrt, seiner Abneigung gegen den Waffengebrauch Ausdruck verleiht und die Folgen des Krieges schildert u. a. m. Sonst ist Lao-tsï's Sprache gedrängt und schlagend, nicht unähnlich der der altchinesischen Klassiker, an welche vereinzelt auch Lao-tsï's archaisierende Ausdrucksweise erinnert. Zum Teil mag dadurch auch der auf S. 16 f. erwähnte Mangel an Hilfspartikeln aller Art bedingt sein, woraus sich die Hinfälligkeit der von den Chinesen gegebenen Erklärung desselben ergeben würde. Die bis an Unverständlichkeit reichende Bündigkeit des Ausdruckes spricht sich oft in paradoxen Wendungen aus, die mit zu den Eigentümlichkeiten der Lao-tsï'schen Redeweise gehören. Eine sehr gewöhnliche Erscheinung ist der meist augenfällige Parallelismus der Doppelsätze, während andererseits ähnlich gestaltete Antithesen oft dazu dienen, die als bekannt angenommenen Wahrheiten der Außenwelt ihrem wesentlichen Inhalte nach ins Ideale zu erheben [30]). Ebenso beliebt sind auch

Wortantithesen, in denen auf irgend einen Begriff unmittelbar und ohne jede Verbindung derselbe Begriff in der Verneinung folgt [31]). Nichts speziell Lao-tsïsches, sondern der philosophischen Sprache gemeinsam ist dagegen die auch bei Lao-tsï vorkommende Art und Weise, einzelne Begriffe allgemeiner Natur vorzugsweise (*κατ' ἐξοχήν*) zu gebrauchen, z. B. langes Leben (šeu) im Sinne von ewiges Leben (Kap. 33); Lehre (hiok) im Sinne der wahren Lehre; leer (ku) im Sinne der absoluten Leere u. ä. Es ist wohl wahr, daß Lao-tsï in vereinzelten Fällen „einem Schriftzeichen eine ungewöhnliche Bedeutung giebt, die erst aus dem Zusammenhange, aus diesem aber (meist!) unwiderleglich erhellt" [32]). Sonst ist es aber vielmehr die erwähnte Kürze der Ausdrucksweise, und weit weniger eine eigentümliche Terminologie, die das Verstehen des Buches erschwert [33]). Beliebt ist bei Lao-tsï der Gebrauch fragender oder zweifelnder Rede bei Aussagen, die keinerlei Bedenken unterliegen. Zum Teil nimmt man hier in Lao-tsï's Sprache dieselbe Zurückhaltung wahr, die auch seine Lehre auszeichnet.

III. Lao-tsï's Lehre.

Allgemeiner Teil.

Lao-tsï's Leben fiel in eine Zeit, in welcher die chinesische Gesellschaft, politisch wie moralisch, in trostlosen Verfall geraten war. Verfallen war zunächst die einst so ruhmvolle Dynastie der Čeu und ihre Regierungsweise, mit ihrem Verfalle kam aber eine Zeit der Bürgerkriege und Auflehnungen auf, welche eine heillose Verwirrung aller Verhältnisse zur Folge hatte, in welcher, wie der Philosoph Meng-tsï sich äußert, die Welt aus den Fugen zu gehen begann und Recht und Gesetz mit Füßen getreten wurden. Es war, wie wir gehört haben, nur das engere Gebiet dieser Dynastie, dem es in den im Reiche herrschenden und immer wieder sich erneuernden Kriegen für einige Zeit noch gelang, den Frieden zu bewahren und geordnete Verhältnisse aufrecht zu erhalten. Aber auch dies war in wenigen Decennien vorüber und Verwirrung und Unruhen begannen auch in dem bisher friedlichen und wohlregierten Čeu einzureißen. Schließlich kam auch hier die Zeit, wo der in Čeu's Diensten stehende Lao-tsï nach Ssï-ma-tshiens Worten den Verfall wahrnahm. Es wurde schon gesagt, daß in Lao-tsï's Tao-tek-king kein einziger Name genannt vorkommt. Lao-tsï vermied es ängstlich, in seinen den höchsten Wahrheiten gewidmeten Aussprüchen tendenziös zu erscheinen. Aber ohne versteckte Anspielungen auf die zeitgenössischen Verhältnisse sind auch seine Worte nicht. So wenn Lao-tsï Kap. 80 seinen Musterstaat schildert: ein kleines Land mit wenig zahlreicher Bevölkerung, das nur über eine kleine Anzahl von Beamten verfügt und selbst diese nicht gebraucht, weil dazu kein Anlaß vorliegt; dessen Volk, dank der schonenden und fürsorgenden Regierung, nicht nur das Leben liebt, sondern auch an seinem Heimatlande hängt, und daher, wiewohl es Schiffe und Wagen hat, dieselben nicht besteigt, um die Heimat zu verlassen; dessen Volk zwar auch für Notfälle ausgerüstet ist, aber bei seiner Friedfertigkeit

nie in die Lage kommt, von den Waffen Gebrauch zu machen; dessen Volk gegenüber der herrschenden, von Sittenverderbnis begleiteten Geisteskultur zur anfänglichen Natürlichkeit (zum Schnüren von Knoten — anstatt der Schrift — wie Lao-tsï sich ausdrückt), aber auch Sitteneinfalt zurückgekehrt ist; dessen Volk mit all seinen Zuständen zufrieden, sich durchaus glücklich fühlt, so daß es altert und stirbt, ohne einmal das Bedürfnis empfunden zu haben, selbst die unmittelbar angrenzenden Nachbarn zu besuchen.

Es ist unverkennbar, und selbst chinesische Erklärer haben das schon herausgefühlt, daß Lao-tsï's idyllischer Staat einen scharfen Gegensatz zu den Verhältnissen bildet, wie sie sich im chinesischen Staatsleben zur Zeit Lao-tsï's entwickelt haben, und daß Lao-tsï von seinem Musterstaate verlangt, was er an den Landesregierungen seiner Zeit so empfindlich vermißte. (Vgl. auch Kap. 61.)

Nicht anders verhält es sich mit Kap. 30 und 31, in welchen Lao-tsï ebenso seine tiefe Abneigung gegen Waffengebrauch und Krieg ausspricht, wie er seine Friedlichkeit dokumentiert. Wenn Lao-tsï vom Gedeihen von Dornen redet, dort, wo Heerhaufen lagern, und von Unglücksjahren, die unbedingt nach großen Armeen (Kriegen) kommen (Kap. 30, 2); wenn er die Waffen als unheilbringende und deswegen verabscheuenswürdige Unglückswerkzeuge bezeichnet (Kap. 31, 1) und demjenigen, der eine große Masse Menschen getötet hat, anempfiehlt, sie still mit Mitleid und Schmerz zu beweinen (Kap. 31, 4), so sieht man förmlich vor den Augen die zahllosen Fehden und Aufstände mit der dabei zu Tage tretenden Lust an Blutvergießen und Grausamkeit, unter denen das chinesische Reich damals litt, und deren nächste Folgen, Verwüstung, Hungersnot und Elend aller Art (vgl. auch Kap. 53) für die unmenschlichen Sieger nicht traurig genug waren, sie von der Lust am Siege und stolzen Triumphzügen, verbunden mit Vergewaltigung der Besiegten, abzuhalten. Hierher gehört auch Kap. 67, 4, wo Lao-tsï seinen Zeitgenossen vorwirft, daß sie wohl den Mut lieben, aber nicht auch Barmherzigkeit besitzen, welche doch des Mutes unerläßliche Voraussetzung ist.

In grellem Kontrast zu der im Lande herrschenden Not und Verwüstung stand die bei Hofe beliebte übertriebene Prunkliebe, die in prachtvollen Bauten, übermäßiger Kleiderpracht, üppigen Gelagen, überhaupt in Verschwendung ihren Ausdruck

fand (Kap. 53, 2), wiewohl auch hier die nach Kap. 67, 4 dafür erforderliche Voraussetzung, nämlich Sparsamkeit, nicht vorhanden war. Denn nach Lao-tsï kann nur derjenige ausgeben, der vorher gespart hat (vgl. Kap. 59).

Aber auch das Volk war nicht besser. Denn Kap. 58, 2 heißt es vom schlechten Einflusse der Obrigkeit, daß selbst die Geraden sich in Hinterlistige verkehren und die Guten zu Unheilbringern werden. Lao-tsï bemerkt dazu: Der Menschen Verblendung — ihr Tag ist lange her fürwahr! Gleich den höheren Klassen war auch das Volk allerlei Wohlgelüsten ergeben, die der Befriedigung der Sinne dienten, das Herz aus der Fassung brachten und die Menschen namentlich durch die Sucht nach schwer erreichbaren Gütern (Kap. 3) zu schändlichen Handlungen veranlaßten (Kap. 12). Dabei wollten alle die ersten sein und keiner nachstehen (Kap. 67, 4), so daß sich Lao-tsï veranlaßt sieht, wie er Kap. 46, 2 die Sucht nach Mehrbesitz, das Begehren nach Erwerb als größtes Laster bezeichnet, Kap. 13, 3 auch die Ehren für ein ebenso großes Unglück zu erklären wie den Körper, beide eine Quelle von Trübsalen aller Art. Es war mit einem Worte Versumpfung, wie sich Lao-tsï Kap. 20, 2 dieses Ausdruckes für den Zustand bedient, in welchem die damalige chinesische Gesellschaft sich befand.

Noch schlimmer war, daß man sich dieses traurigen, besorgniserregenden Zustandes gar nicht bewußt war. An der schon mitgeteilten Stelle (Kap. 20) erklärt Lao-tsï, allein besorgt zu sein, während die übrigen Menschen höchst vergnügt sind, als ob ihnen nichts fehlte. Was Lao-tsï als trostloser Verfall erschien, war den übrigen nach derselben Stelle Erleuchtung, was er für Laster erklärte, galt ihnen als erprobt u. s. w. (s. S. 10). Von seinem Standpunkte aus spricht Lao-tsï Kap. 67, 2 von diesen „Gearteten", denen er selbst aus der Art geschlagen erschien, daß ihre Unbedeutenheit schon lange dauern dürfte [1]).

Eins war sicher, nämlich, daß es so nicht weiter gehen konnte. Und so gab es auch in China Männer, die aufrichtig und eifrig bestrebt waren, nicht nur den weiteren Verderbnissen zu steuern, sondern auch eine Änderung der bestehenden Verhältnisse herbeizuführen, voran die beiden großen Reformatoren Confucius und Lao-tsï. Allen schwebte vor Augen China's einstiger Glückszustand, der mit der trostlosen Gegenwart so kontrastierte und nach welchem daher auch aller Blicke gerichtet waren.

Lao-tsï hätte in dieser Hinsicht erklären können, was er, allerdings in einem anderen Zusammenhange, Kap. 42, 3 sagt: Was die Menschen lehren, ich auch lehre es!

Lao-tsï führt nämlich unter seinem Materiale nicht nur Sprüche der Alten an (Kap. 22, 4: Was man im Altertume sagte: „Krumm, dann vollständig", dürfte es denn ein leeres Wort sein? [2]); Kap. 69, 1: Ein Kämpfer (yung-ping) hatte das Wort: Ich wage nicht den Herrn zu machen, sondern mache den Gast; ich wage nicht einen Zoll vorzugehen, sondern trete einen Fuß zurück u. ä.), sondern erwähnt auch lobend die alten Einrichtungen mit den ihnen zu Grunde liegenden Grundsätzen. Beide verdienen nach ihm den Vorzug vor den zeitgenössischen. In Kap. 15 liefert Lao-tsï eine Charakteristik der Männer des Altertums, die es verstanden haben, Meister, Lehrer (ssï) zu sein. Kap. 17 schildert dann die ideale, auf gegenseitiges Vertrauen der Herrschenden und der Beherrschten gegründete Regierungsweise der alten Könige, die derart war, daß die Unterthanen gar nicht wußten, daß sie beherrscht würden. Dabei wird es Kap. 68 als des Altertums Höhepunkt bezeichnet, daß man verstanden hat anzuführen ohne kriegerisch zu sein, zu kämpfen ohne zu wüten, die Gegner zu besiegen ohne zu streiten, die Menschen zu gebrauchen, indem die Oberen sich ihnen unterthan machten. Kap. 65, 1 kehrt sich gegen die Aufklärung und Vielwisserei des Volkes; die großen Könige des Altertums waren vielmehr bestrebt, das Volk einfach zu erhalten u. a.

Wie man sieht, waren es dieselben Verhältnisse, welche sowohl Lao-tsï's als Confucius' Auftreten veranlaßten, und es war auch dasselbe chinesische Altertum, welches beiden als das zu befolgende Muster vorglänzte. Aber in der Auffassung des Alten gingen sie auseinander. Confucius suchte, wie Strauß treffend sagt [3]), das zeitlich Alte zu erneuern und darin die Vollendung, während er das ewig Alte, das Prinzip wahrer Erneuerung und Verjüngung, unbeachtet ließ. Dieses gerade aber war für Lao-tsï die Hauptsache. „Haltet euch an den Tao (= Weg) des Altertums, um einerseits die Verhältnisse (chin. yeu = was es giebt) der Gegenwart zu bemeistern und andererseits des Altertums Anfang kennen zu lernen", ruft Lao-tsï Kap. 14, 6, „dies nennt man Tao's Fadensonderung". Also nicht der bloße Weg der Alten, die Art und Weise an sich, wie sie verfuhren — welche für Confucius maßgebend war — sondern in der von Lao-tsï

vorausgesetzten Einheit mit seinem Weltprinzipe Tao, und nur insofern sie diesem entsprach, erschien Lao-tsï nachahmenswert. — Nur weil, wie er glaubte, im Altertume derselbe Tao geschätzt wurde, den er Kap. 20, 6, im Gegensatz zu seinen Zeitgenossen, als die ernährende Mutter zu verehren erklärt, erschien Lao-tsï auch das Altertum befolgungswert. Dieser von Lao-tsï angenommene Tao war für ihn das Köstlichste, was das Altertum aufzuweisen hatte, wie er Kap. 62, 5 ausdrücklich sagt: „Warum schätzten die Alten diesen Tao so hoch? Heißt es nicht: Durch Suchen wird er erreicht, hat man Sünde, wird man durch ihn errettet? Darum ist er das Kostbarste unter dem Himmel!"

Confucius verlegte sich auf fleißiges Studium des chinesischen Altertums, dessen Überreste er mit der größten Sorgfalt und Pietät aufsuchte. Dasselbe empfahl er auch anderen an. Nicht so Lao-tsï, dessen Ideal nach Tao's Vorbilde das unter dem Himmel allerdings nur selten vorkommende Lehren ohne Worte (put-yen-či-kiao)[4]), Nützen ohne Thun (wu-wei-či-yi) war. (Kap. 43, 3, ganz ähnlich Kap. 2, 4.) Lao-tsï, dessen Art und Weise es überhaupt ist, seine ethischen Wahrheiten aus den in der Natur zu Tage tretenden physischen Verhältnissen abzuleiten, oder wenigstens durch diese für jene eine Bestätigung zu erhalten, kam auf diesem Wege zu der Überzeugung, daß „auch das Nichtthun seinen Nutzen hat" (daselbst). Während Confucius, sein Ziel zu erreichen, die öffentliche Thätigkeit vorzog, gehörte Lao-tsï zu denjenigen auch von Confucius genannten Männern, welche im Stillleben der Zurückgezogenheit ihrem Ziele nachgingen und daher, wie Confucius sich äußert, das Zeitalter flohen (Lün-Jü XIV. 39). Strauß hält es nicht für unmöglich, daß die berühmten Worte Lao-tsï's Kap. 2, 4 hing-put-yen-či-kiao: betreibt des Nicht-Redens Lehre, die Strauß (S. 10) als „Wandel (hing), nicht Rede, ist seine Lehre" übersetzt, „mit einem Seitenblick auf Khung-tsĕ gesagt sind, der eben damals mit Schülern umherziehend sich die Verkündigung und Ausbreitung seiner Lehre eifrig angelegen sein ließ" (Strauß a. a. O. S. 15).

Confucius' Reform galt dem Chinesen als Chinesen, Lao-tsï's Reform dem Chinesen als Menschen. Zwar war auch Confucius von der ursprünglichen Vollkommenheit der menschlichen Natur als eines Produktes des vollkommenen Himmels überzeugt; er erkannte jedoch den beeinträchtigenden Einfluß der äußeren Verhältnisse auf die menschliche Natur an, welche durch dieselben

verdunkelt werde. Die Folge davon war, daß die sogenannten heiligen Menschen, d. h. die Individuen, welche sich trotz der schädlichen Einflüsse ihre ursprüngliche Naturbeschaffenheit rein erhalten haben, zu den Ausnahmen gehörten, von welchen eben nur die alte Zeit zu erzählen wußte. Zu seiner Zeit fand er nichts Derartiges. Indem er daher seinem verderbten Zeitalter das Ideal eines sittlichen Menschen aufstellen wollte, begnügte er sich mit seinem Edlen (kiün-tsĭ), dessen Weg er auch für den eigentlich menschlichen Weg erklärte und in dessen Person er alle die Tugenden vereinigt wissen wollte, die nach chinesischen Begriffen ein seinen Pflichten als Mensch wie als Mitglied der menschlichen Gesellschaft in der gewissenhaftesten Weise nachkommendes Individuum auszeichnen. Als Wirkungskreis wies er dem Edlen ebendaher die menschliche Gesellschaft an.

Lao-tsĭ verfuhr ganz anders. Für ihn waren sämtliche menschliche Institutionen mitsamt den Vorzügen und Tugenden, die man ihnen in der chinesischen Welt anpries, nur ein glänzendes Äußeres, bestimmt, die innere Gehaltlosigkeit und den thatsächlichen Verfall zu verdecken. Der Chinese kennt seit den ältesten Zeiten bis in die Gegenwart fünf Grundverhältnisse, welche die Mitglieder der menschlichen Gesellschaft zusammenhalten und von deren Aufrechterhaltung er die Ordnung und die Wohlfahrt der Menschen, der Familie wie des Staates abhängig macht. Nur wer die fünf Verhältnisse seiner größten Aufmerksamkeit würdigt und den aus denselben sich ergebenden Pflichten genau entspricht, kann auch nach Confucius ein vollkommener Mensch heißen. Die diesen Verhältnissen entsprechenden Tugenden zählt der Chinese mit zu seinen fünf Grundtugenden (ngu-šang), nämlich: Humanität (žin), Gerechtigkeit (ngi), Schicklichkeit (li), Klugheit (či), Treue (sin). Gewissermaßen noch über diesen stehen die zwei Haupttugenden des Menschen, Pietät in der Familie, Loyalität im Staate.

Lao-tsĭ geht von der Ansicht aus, daß sowohl die menschlichen Institutionen als auch die ihnen entsprechenden und aus ihnen sich ergebenden Tugenden erst dann entstanden, beziehungsweise ins Bewußtsein des Menschen getreten sind, als infolge des zu Tage getretenen Gegenteiles ihr Bedürfnis empfunden wurde. Die Menschheit selbst war glücklich, solange sie nicht existierten, ohne daß jemand sie auch vermißte, oder aber, soweit sie vorhanden waren, solange man sich dieses Vorhandenseins gar nicht

bewußt war. Pietät und Vaterliebe sind zwei Tugenden, denen der Chinese überhaupt, Confucius insbesondere, solche Bedeutung beilegt, daß er in ihnen nicht mehr bloß sittliche, dem reinen Herzenstriebe entsprungene Forderungen erblickt, sondern daß sie ihm geradezu gesetzlich vorgeschriebene Pflichten sind. Nach Lao-tsï giebt es im Gegenteil Pietät und Vaterliebe erst dann, wenn die sechs Verwandtschaftsverhältnisse nicht mehr harmonieren (Kap. 18). Dasselbe gilt von der Humanität, die Confucius von dem Wesen des Menschen als Menschen einfach untrennbar ist. Human sein heißt nach Confucius geradezu Mensch sein. Nach Lao-tsï giebt es Menschenfreundlichkeit (Humanität, žin), wenn der große Weg (ta-tao) in Verfall geraten ist (Kap. 18). Dasselbe sagt Lao-tsï auch von der Gerechtigkeit aus (daselbst). Im Zusammenhange damit wird Kap. 19, 1 das Verzichten auf Humanität und Gerechtigkeit für eine Förderung des Volkes erklärt und als solche empfohlen. Kap. 38, 4 wird in derselben Weise die Schicklichkeit (li) von Confucius für die äußere Seite aller übrigen Tugenden gehalten, ohne welche letztere zu Untugenden werden, von Lao-tsï für der Loyalität und der Treue dünnen Überzug und der Verwirrung Anfang erklärt. Ebenso ist nach Kap. 18 die weltliche Weisheit nur „große Falschheit“ und Verzichten auf sie des Volkes Nutzen (Kap. 19, vgl. auch Kap. 20). Wenn wahres Licht den Menschen aufklärt, kann er ohne dieses Wissen sein (Kap. 10).

Es wäre verfehlt, aus den erwähnten Aussprüchen urteilen zu wollen, daß Lao-tsï die betreffenden Tugenden gar nicht anerkannt hat. Auch für ihn existierten sie, aber als verschieden von der üblichen Auffassung dieser Tugenden bei den Chinesen, vorzugsweise bei Confucius. Zum Unterschiede von diesen, die, wie man aus dem Kap. 19 gemachten Vorwurfe schließen muß, dabei die äußere Zier, den Schein für genügend hielten, bezeichnet Lao-tsï diese Tugenden in seinem System mit dem Attribute „groß“ (ta) oder hoch (šang) und verlangt große (hohe) Humanität, große (hohe) Gerechtigkeit, große (hohe) Sittlichkeit u. s. w. Was seinen Tugenden diese Größe verleiht, ist eben ihr Verhältnis zu Tao. Denn Tao ist es, dem nach Lao-tsï der Begriff Tugend (tek) in erster Reihe eigen ist, indem er das vollkommen uneigennützige und selbstlose, nur der liebevollen Fürsorge für alles in der Welt entsprungene Vorgehen Tao's bezeichnet. (Kap. 51 und Kap. 21.) Es ist keine Tugend im menschlichen,

oder besser gesagt chinesichen (Confucius'schen) Sinne des Wortes; denn, wie Lao-tsī Kap. 38 sagt, erscheint hohe Tugend nicht als Tugend (im menschlichen Sinne des Wortes), ebendeswegen ist sie aber Tugend, während es umgekehrt von der menschlichen Tugend heißt, daß sie sich dort zeigt, wo Tao verloren gegangen ist (daselbst).

Aus der Lao-tsī'schen Auffassung der Tugend als Gesamtbegriff sowie in ihren einzelnen Erscheinungsformen ergiebt sich für Lao-tsī's Lehre die größte Wichtigkeit Tao's, als der Quelle aller Tugend.

Nach dem, was bis jetzt gesagt worden ist, könnte es allerdings den Anschein haben, daß Lao-tsī's Lehre, als die sittliche Erhebung des Menschen bezweckend, gleich der Lehre des Confucius den Schwerpunkt in der Sittenlehre finde. Es ist auch wahr, daß bei Lao-tsī die Ethik und Politik, letztere als die Ethik des Staates, eine bedeutende Rolle spielen, aber die erste Rolle ist es nicht. Lao-tsī erschien eine Sittenlehre im Sinne des Confucius, die die menschlichen Tugenden selbst als Prinzipien hinstellt, gleichsam aufs Bodenlose gegründet und daher für die Dauer unhaltbar. Nur die aus der Einheit mit Tao sich natürlich ergebende Sittlichkeit war ihm die rechte Sittlichkeit. Indem Lao-tsī also seine Grundsätze der Ethik und der Politik entwickelt, ist er immer und überall bemüht, zu zeigen, wie sie aus Tao als dem höchsten Prinzip hervorgehen und auf ihn gegründet sind. Somit sind sowohl Ethik als Politik bei Lao-tsī natürliche Ausflüsse des höchsten Prinzips, welches als solches beiden und überhaupt allem übergeordnet erscheint.

Während Lao-tsī so in einer Reihe von Aussprüchen (das I. Buch im jetzigen Tao-tek-king) sich fast ausschließlich mit der Entwickelung dieses seines Prinzips beschäftigt, geht er auch in den anderen Aussprüchen, die vorzugsweise der Ethik und der Politik gewidmet sind (s. S. 15), immer wieder auf sein Prinzip zurück, um den innigen Zusammenhang beider mit Tao zu betonen und zu erweisen.

Der Begriff Tao ist auch Confucius nicht unbekannt. Wörtlich Weg bedeutend, wird das Wort von Confucius im Sinne des zu befolgenden richtigen Weges gebraucht, auf welchem der sittliche Mensch wandelnd ein Vorbild für andere wird, in der Familie und im Staate. Auch für Lao-tsī hat Tao, wie wir gleich sehen werden, diese Bedeutung, doch versteht er unter

dem richtigen Wege nicht das allen Anforderungen der Gesellschaft entsprechende Verhalten des sittlichen Menschen, sondern die durch das Einssein mit Tao im Menschen bewirkte und in dessen Leben zu Tage tretende Tao-Ähnlichkeit, deren charakteristische Merkmale nach Lao-tsï in den Kap. 19, 2 citierten Versen enthalten sind:

> **Man habe, woran man sich anschließt,**
> **man lasse die Einfachheit sehen,**
> **man halte fest an der Naturwüchsigkeit,**
> **man habe wenig Privatinteresse,**
> **man habe geringe Wünsche.**

Entsprechend diesem Standpunkte verlangt Lao-tsï im eigensten Interesse des Volkes, der Wohlfahrt wie der Sittlichkeit desselben, alles zu verwerfen, was in aller Welt als das Trefflichste und Wünschenswerteste gepriesen wird, da es eben tao-widrig ist und beweist, daß derjenige, dessen Streben darnach gerichtet ist, von Tao abgefallen ist. Tao in diesem Sinne ist für Lao-tsï aber der Name für das die Welt bestimmende ewige Prinzip, dem alles in der Welt sein Entstehen verdankt, ihm als seiner Norm folgt und zu ihm schließlich zurückzukehren als sein Ziel erachtet. Es ist Lao-tsi's ernährende Mutter, an welcher er ebenso festhält, wie andere an ihr vorübergehen, ohne anzuhalten. Die Welt ist eben an sinnliche Reize gewöhnt, kein Wunder also, daß diejenigen, die bei Musik und gutem Bissen stehen bleiben, den geschmacklos faden Tao ihrer Aufmerksamkeit gar nicht würdigen (Kap. 35), dessen wahre Worte nach Kap. 81 nicht angenehm sind.

Faßt man das Gesagte zusammen, so sieht man, daß Lao-tsï der Moral des Confucius gegenüber zwar ebenfalls eine Moral aufstellt, aber dieselbe sowohl ihren Ausgangspunkt als auch ihr Ziel in Tao finden läßt, welcher als Urgrund der physischen Welt auch zum Urgrunde der moralischen Welt wird. Für die Lehre Lao-tsi's folgt daraus als ganz natürlich die nachfolgende Einteilung (vgl. Kap. 16, 39, 42 u. a.):

I. Tao als höchstes Wesen überhaupt, also gewissermaßen Dogmatik.

II. Tek als Tao's Erscheinungsform, dem ersteren untergeordnet.

III. Tao als Ursprung des Weltalls (also Kosmogonie) mit den Unterabteilungen
  a) Himmel und Erde,
  b) Geister,
  c) die 10000 Dinge, darunter als besonders hervorragend
    α) das Wasser und als höchstes Wesen
    β) der Mensch.

IV. anknüpfend an II (Tek) der heilige Mensch als Vorbild für alle anderen Geschöpfe, und zwar
  a) als Individuum,
  b) in der Gesellschaft, also die eigentliche Ethik (Moral) und

V. der heilige Mensch als Herrscher, also Politik.

IV. Lao-tsï's Lehre.

Spezieller Teil.

Tao.*)

Tao, dem chinesischen Schriftzeichen nach aus gehen und Haupt zusammengesetzt, bedeutet ursprünglich als Vb., an der Spitze sein, anführen[1]), als Sbst. Weg im weitesten Sinne, in ursprünglicher wie in übertragener Bedeutung des Wortes. Vorzugsweise heißt so der zu befolgende richtige Weg, in welcher Bedeutung das Wort Tao in der gesamten klassischen Litteratur der Chinesen ziemlich häufig vorkommt. Der regelmäßige Gang

*) Der Ausdruck für Gott ti (Herr) kommt im Tao-tek-king nur ein einziges Mal vor, nämlich Kap. 4. 3. Lao-tsï sagt hier von Tao: „Ich weiß nicht, wessen Sohn er ist. Es scheint, daß er vor dem ti da war." Während de Harlez geneigt ist, diesen Ausspruch für interpoliert zu erklären (de Harlez a. a. O. 33), findet ihn Legge (a. a. O. 1, Introduction 18) insofern in der Ordnung, als er unter Ti den namenhabenden Tao verstanden wissen will, der selbst von dem namenlosen Tao ausgegangen ist. Ähnlich scheint auch Strauß (a. a. O. 26) dieser Ausdruck bei Lao-tsï „nur eine besondere jüngere Würde des namenhabenden Tao, der offenbarenden und bildenden Potenz des göttlichen Wesens" zu sein. Lao-tsï dachte sich nach Strauß das Verhältnis etwa so, daß „eine herrschende und regierende Macht über der Welt, und das bedeutet Schang-Ti, nicht eher sein konnte, als bis die Welt war. Vor dem Werden der Welt war nur der absolute Grund als das unaussprechliche Wesen, und dies mußte erst als der aussprechliche Tao alle Dinge in ihr Sein hinausführen, damit nun die Gottheit auch Herr und Herrscher (Ti) über die Welt sein könnte". Für uns unterliegt es keinem Zweifel, daß der Ausdruck ti an dieser Stelle im Sinne des chinesischen šang-ti, der höchste Herr, als der persönlichen Auffassung Gottes gebraucht vorkommt, welcher Gottesbegriff allerdings dem Chinesen allmählich in den unbestimmten Begriff des Himmels (thien) verschwamm und zerfloß. So erklärt es sich, daß dieser Ausdruck selbst bei Confucius nur ein einziges Mal sich findet. Lao-tsï gebraucht diesen Ausdruck absichtlich, um die Höhe und Würde seines Tao im Vergleich zu der chinesischen Auffassung Gottes desto mehr hervortreten zu lassen. In Lao-tsï's Lehre gehört dieser Ausdruck dann allerdings nicht.

der Natur führt diesen Namen ebenso, wie das durch denselben mitbedingte Verhalten des Menschen, des einzelnen Individuums, wie der ganzen Gesellschaft. Ganz besonders gebrauchen ihn so chinesische Philosophen und Religionsstifter für die durch ihre Lehre vorgeschriebene sittliche Handlungsweise des Menschen. Wang-tao, wörtlich der königliche Weg, heißt die vollkommene Regierungsweise der altchinesischen Musterkaiser, hauptsächlich mit Rücksicht auf die Wohlfahrt des Volkes. Als Übersetzung ergeben sich daraus in einzelnen Fällen die Bedeutungen Grundsatz, Prinzip, Norm, kollektiv die Lehre u. ä.

In Lao-tsï's Sprachgebrauch muß ein doppelter Tao unterschieden werden, nämlich 1. Tao in den oben erwähnten gewöhnlichen Bedeutungen des Wortes; 2. Lao-tsï's in's Abstrakte übergehende Fortentwickelung dieses Wortes im Sinne des großen Prinzips seiner Lehre. So spricht Lao-tsï Kap 59, 2 von „langen Lebens, dauernden Blickens Wege"; wiederholt ist die Rede von des Himmels Wege (Kap. 9, 47, 67, 73, 77, 79, 81), von des Menschen Wege (žin-či-tao), z. B. Kap. 77, 3,[2]) von des heiligen Menschen Wege (= Verfahrungsweise), z. B. Kap. 81; auch vom Tao des Reiches wird hier fast so wie bei Confucius gesprochen, z. B. Kap. 46, 1: „hat das Reich Tao, so behält man Rennpferde zur Felddüngung, hat das Reich Tao nicht, so leben Kriegsrosse im Auslande." Auch der Alten, des Altertums Tao wird einigemal erwähnt, z. B. Kap. 14, 6. Es ist zu bemerken, daß selbst an diesen Stellen Tao meist nicht ohne Hindeutung auf das große Prinzip Lao-tsï's erwähnt wird. Umgekehrt wird auch bei Tao, insofern es in specifisch Lao-tsï'schem Sinne gebraucht vorkommt, wiederholt und zwar ganz deutlich auf die ursprüngliche Bedeutung von Tao als Weg angespielt. So sagt Lao-tsï gleich zu Beginn des Tao-tek-king (Kap. 1, 1), daß Tao (= Weg), der begangen wird, nicht der ewige Tao ist, ebenso wie der Name, der ausgesprochen werden kann, nicht der ewige Name ist; Kap. 41, 1 ist von Litteraten die Rede, welche, wenn sie von Tao hören, eifrig in ihm wandeln (hing-či); Kap. 53, 1 wird ebenso von dem Wandeln auf dem großen Tao (hing-iü-ta-tao) gesprochen, welches Gegenstand von Lao-tsï's Besorgnissen ist; daselbst Kap. 53. 2 heißt es, daß der große Tao (Weg) äußerst gerade ist und nur das Volk Seitenwege liebt; Kap. 62, 4 ist vom Vordringen (tsin) in diesem Tao im Lao-tsï'schen Sinne des Wortes die Rede, ebenso Kap. 41, 2. Recht interessant ist auch Kap. 21, 1, wo

das Vb. yuet in Verbindung mit Tao gebraucht vorkommt. Nach Julien[3]) vergleicht hier Lao-tsī Tao gleichsam mit dem Thore, durch welches alle Wesen ins Leben kommen. Eins kommt nach dem andern, wie man des Weges kommt. Daselbst (Kap. 21, 1 zu Anfang) wird das Vb. tsung, folgen, in Verbindung mit Tao gebraucht: folgt Tao nach, erfolgt durch Tao, wie man sagt einen Weg verfolgen u. s. w.

Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß ebenso wie das chinesische Zeichen Tao für Lao-tsī's Prinzip mit dem Zeichen für Weg identisch ist, auch seine ursprüngliche Bedeutung dieselbe war[4]). Mit Rücksicht darauf glaubte Julien[5]) das Wort Tao, wo immer es bei Lao-tsī vorkommt, mit Weg „Voie" übersetzen zu müssen, der Weg allerdings in der weiten und erhabenen Bedeutung genommen, die der Sprache dieser Philosophen entspricht, wenn sie von Tao's Macht und Größe sprechen.

Während Julien in seiner Übersetzung mehr den Ausdruck als den Inhalt berücksichtigt, tragen andere in erster Reihe dem letzteren Rechnung. Nach Rémusat, der hier freilich Lao-tsī zum Teil für Aussprüche späterer Denker verantwortlich macht, auf welche er (Rémusat) sich zu diesem Zwecke beruft, bedienen sich die Tao-sse, d. h. Tao's Anhänger, dieses Ausdruckes (Tao), um die Urvernunft (raison primordiale), Intelligenz zu bezeichnen, welche die Welt geschaffen hat und sie ebenso beherrscht, wie der Geist den Körper. In diesem Sinne nennen sie sich eben Tao-sse, d. h. Anhänger der Vernunft (sectateurs de la Raison). Später (etwa 500 n. Chr.) nennen sich chinesische Buddhisten tao-žin, d. h. Männer der Vernunft, Intelligenz. Tao entspricht hier dem indischen Bodhi, in chinesischer Aussprache pu-ti = Intelligenz. Allem Anscheine nach liegt in dieser Benennung ein Einfluß des chinesischen Taoismus vor. Nach Rémusat scheint das Wort daher nicht gut übersetzbar, höchstens durch das griechische *λόγος* in dem dreifachen Sinne, als höchstes Wesen (souverain être), Vernunft (raison) und Wort (parole). „Es ist augenscheinlich der *λόγος* des Platon, der das Weltall geordnet, die Allvernunft (la raison universelle) des Zenon, Kleanthes und anderer Stoiker; es ist das Wesen, welches nach Amelius ein Philosoph, den Eusebius mit dem heiligen Johannes für identisch hält, mit dem Namen „Vernunft Gottes (raison de Dieu)" bezeichnet hat." [6])

Die Übersetzung des Wortes Tao mit Logos hat auch v. d. Gabelentz gebilligt [7]), während andere, darunter auch Carus in seiner neuesten Übersetzung [8]), das Wort mit Reason übersetzen. Dieselbe Übersetzung hat Chalmers zu dem sonst in der Transscription Tau beibehaltenen chinesischen Worte als englisches äquivalent in Klammern gesetzt [9]). Andere, darunter die besten und auch die neuesten Übersetzungen behalten das Tao des Originals gleichsam als Nomen proprium bei, ohne eine Übersetzung davon zu geben. So Strauß (Taò), Legge (The Tào), de Harlez (le Tao) u. a. [10]). Auch wir schließen uns hierin ihnen an. Denn, ebenso wie es nach dem, was über Tao schon gesagt wurde, keinem Zweifel unterliegt, daß der von Lao-tsï gebrauchte Begriff Tao, soweit seine ursprüngliche Bedeutung in Betracht kommt, mit demselben Worte der altchinesischen Klassiker identisch ist, ebenso ist sicher, daß Lao-tsï diesen Begriff, was seinen inneren Gehalt anlangt, so hoch entwickelt hat, wie niemand vor ihm. Gegenüber dem unbestimmten, allgemeinen, schwankenden Charakter desselben Begriffes in der älteren chinesischen Litteratur, sowie noch bei Confucius, hat Tao in Lao-tsï's Lehre sozusagen feste Formen angenommen, in denen der ursprüngliche Gattungsname förmlich zu einem Eigennamen wurde, mit welchem Lao-tsï das höchste Wesen bezeichnet, welches einige Übersetzer geradezu mit Gott übersetzen wollen [11]). Tao ist dabei allerdings, wie Lao-tsï ausdrücklich bemerkt, nur eine Bezeichnung (tsï im chinesischen Sprachgebrauche der litterarische Ehrenname) für dieses höchste Wesen, dessen Name Lao-tsï sonst nicht bekannt ist (Kap. 25), oder der nach Kap. 32, 1 geradezu keinen Namen hat: Tao als ewig ist ohne Namen. Auch Kap. 1, 1 heißt es, daß Tao als solcher namenlos ist, mit der vorhergehenden Erklärung, daß der Name, der ausgesprochen werden kann, nicht der ewige Name ist [12]). Vgl. auch Kap. 14. 4, wo es von Tao, der im vorhergehenden als unsichtbar, unhörbar und untastbar, überhaupt unerforschlich geschildert wird, heißt, daß er auch nicht genannt werden kann (put-kho-ming).

Ergiebt sich mithin als das richtigste, bei einer Darstellung der Lehre Lao-tsï's den chinesischen Ausdruck Tao beizubehalten, so erscheint es um so wichtiger, den Begriff desselben nach Lao-tsï's Aussprüchen möglichst gründlich zu bestimmen.

Nach Lao-tsï geht nichts dem Tao voraus und kann nichts vorausgegangen sein. Ebenso wie nach Kap. 2. 3 Sein und Nicht-

sein einander gebären (yeu-wu-siang-šeng), nach Kap. 40, 2 Sein im Nichtsein geboren wird (yeu-šeng-iü-wu), d. h. aus dem Nichtsein entsteht [13]) und Kap. 14, 4 auch von der schließlichen Rückkehr Tao's [14]) in die Wesenlosigkeit (wu-wut) die Rede ist, ebenso hat Tao selbst keinen Grund. Nach Kap. 25, 1 entstand er dem Himmel und der Erde zuvor (sien-thien-ti-šeng) [15]), während Lao-tsï Kap. 4, 3 erklärt: „ich weiß nicht, wessen Sohn er ist (put-či-šui-či-tsï), es scheint, daß er vor dem ti (Himmelsherrn) war" [16]), was eben bedeuten soll, daß vor ihm selbst nichts Älteres da war.

Wie nun Tao keinen Grund hat, so ist er selbst Grund von allem. In Kap. 42. 1, dem sogenannten Dreifaltigkeitskapitel der Missionäre, die aus demselben die Erkenntnis der göttlichen Trinität bei Lao-tsï erschlossen, wie auch noch Strauß thut, lesen wir den rätselhaften Ausspruch Lao-tsï's, den man für seine Kosmogonie erklären kann und dem in Lao-tsï's Lehre trotz seiner Schwierigkeit allenfalls grundlegende Bedeutung beigelegt werden muß. Es heißt hier:

„Tao erzeugte 1 (tao-šeng-yit),
1 erzeugte 2 (yit-šeng-rï),
2 erzeugte 3 (ri-šeng-sam),
3 erzeugte die 10000 Wesen (Dinge: sam-šeng-wan-wut).

Die 10000 Wesen (Dinge) tragen anf ihrem Rücken Yin und halten Yang in den Armen. Den aufsteigenden Hauch halten sie für das die Harmonie erzeugende Element (khi-i-wei-huo)".

Chinesische Ausleger erklären diese rätselhaften Worte dahin, daß sie unter eins den aus sich heraustretenden und sich äußerlich offenbarenden Tao verstehen; dieser Tao teilte sich in Yang und Yin, also das männliche und weibliche Prinzip, welche beide zusammen, durch ihre Verbindung, ein drittes Prinzip hervorriefen, das der Harmonie. Dem belebenden Lebensprinzipe (khi) der Harmonie entstammt dann alles in der Welt [17]).

Strauß scheinen diese Worte Dogmen zu sein, die bei den Tao-Bekennern längst bekannt waren — wie sie nach ihm noch heute Hauptdogma und Symbol sind, obwohl inzwischen mit dem abgeschmacktesten Inhalt ausgekleidet — und von Lao-tsï nur zur Bestätigung eines anderweitigen allgemeinen Gedankens verwendet werden [18]).

Chinesische Commentatoren verfallen hier in den Fehler, daß sie das Ganze des Systems außer acht lassen, während

Strauß einerseits von dem vorlaotsï'schen Ursprunge des Taoismus ausgeht, andererseits die schon erwähnte Theorie vertritt, daß Lao-tsï's Buch einen zusammenhängenden Text bildet. Anders verhält es sich damit, wenn man den Ausspruch Kap. 42, 1 aus dem Ganzen des laotsï'schen Systems erklärt. Zwar giebt es auch solche Erklärer, die die fragliche Stelle ganz oder teilweise unterdrücken. So kennt der Philosoph Ko-hiuen, eine der ersten Autoritäten des Taoismus, in seiner kurzen Zusammenfassung des Tao-tek-king Šang-tshing-tsing-king nichts von dieser Stelle [19]), während der schon wiederholt erwähnte Hoei-nam-tsï, indem er diese Stelle citiert, die ersten Worte tao-šeng-yit (Tao erzeugte eins) wegläßt [20]). Auch nach Giles enthält Kap. 42 nichts echt Lao-tsï'sches [21]), während de Harlez der Anfang durchaus apokryphisch zu sein scheint. Aber wir irren kaum, wenn wir hierin nichts mehr als die Verlegenheit der Erklärer erblicken, die mit der fraglichen Stelle nichts anzufangen wußten. Ausführlich hat sie Rémusat in seinem schon erwähnten Mémoire sur la vie et les oeuvres de Lao-tseu behandelt und hierin Verwandtes mit pythagoräischen, platonischen und neuplatonischen Philosophemen gesucht, indem er die Behauptung aufstellt, es sei klar, daß der chinesische Philosoph die Zahlen nur als Symbole oder rätselartige Bezeichnungen gebrauche, um Wesen anzudeuten, denen er keinen Namen geben könne oder wolle [22]).

Während de Harlez, dem es überhaupt schwierig vorkommt, genau anzugeben, was der Autor gemeint hat, die Frage aufwirft, ob man eins, zwei, drei zu verstehen habe, oder aber das erste, zweite, dritte [23]), ist Strauß der Ansicht, daß in dem Eins, Zwei, Drei sowohl der Begriff des Ersten, Zweiten, Dritten, als der der Monas, Dyas und Trias enthalten sein und dadurch gerade die Wesenheit des Bezeichneten ausgedrückt werden solle [24]).

Wir wollen nun den Versuch machen, den Ausspruch Kap. 42, 1 aus dem Ganzen des Lao-tsï'-schen Systems zu erklären, ohne Fremdes in denselben hineinzutragen, wie z. B. zum Teil auch Strauß thut, wiewohl er sich dagegen entschieden verwahrt [25]). Wir beschränken uns zunächst auf die erste, Tao betreffende Zeile (tao-šang-yit). Wir glauben Lao-tsï's Erklärung dieser Worte in Kap. 1, 2 suchen zu dürfen, wo ausdrücklich ein doppelter Tao unterschieden wird, nämlich Tao, der ausgesprochen werden kann, Namen hat, und der Namenlose, beide von gleicher Herkunft:

Kap. 1, 1. Der Weg (tao), der begangen werden kann, ist nicht der ewige Weg (Tao), (ebenso wie) der Name, der genannt werden kann, nicht der ewige Name ist [26]).

1, 2. Ohne Namen (wu-ming) ist er des Himmels und der Erde Ursprung (ši Anfang), mit dem Namen (yeu-ming) ist er aller Wesen und Dinge (wan-wut = die 10000 Dinge) Mutter (mu) [27]) . . . .

1, 4. Diese Beiden sind von gleicher Herkunft (thung-čhuk), und von verschiedenen Namen [28]).

1, 5. Zusammen (thung) [29]) nennt man sie tief (hiuen) [30]), tiefer als tief (hiuen-či-yeu-hiuen) [31]), alles Geheimnisvollen [32]) (miao, chines. Zeichen aus Weib u. klein, also kleines Weib; in übertragenem Sinne subtil, geheimnisvoll, geistig, übernatürlich, wunderbar) Pforte.

Der in Kap. 1, 2 enthaltene Gedanke kehrt auch Kap. 32, 1 wieder: „Tao als ewig ist ohne Namen (tao-čang-wu-ming) . . . . 32, 2. Er fängt zu schaffen an (či, chines. Zeichen aus knotiger Ast u. Messer zusammengesetzt, also ursprünglich beschneiden, behauen, woraus sich wie in anderen Sprachen auch im Chinesischen der Begriff des Schaffens, Erschaffens ergiebt) und hat den Namen“ [33]), wozu weiter bemerkt wird: „Ist auch der Name schon da, dann wird man [34]) auch zu stehen wissen. Wissen zu stehen ist, wodurch man ohne Gefahr ist“ [35]).

Auch Kap. 14, 4 spricht in der Beschreibung Tao's von des Formlosen Form (wu-čuang-či-čuang), von des Gestaltlosen Gestalt (wu-siang-či-siang). Unmittelbar vorher lesen wir die Worte: „In der Folge kehrt er in die Wesenlosigkeit (wu-wut) zurück“. Nach Legge's Übersetzung [36]) könnte man versucht sein, auch diese Stelle auf den zweiten Tao zu beziehen, umsomehr als auch das Kap. 51. 1 vorkommende wut (Wesen) von einigen geradezu als „sein (Tao's) Wesen“ übersetzt wird [37]). Doch empfiehlt es sich, das ganze Kap. 14 auf den unterschiedslosen Tao zu beziehen, dessen Beschreibung es gilt und der auch Kap. 4, 1 wegen seiner Tiefe, diesmal yuen (chines. Zeichen aus Wasser u. Flußbett zusammengesetzt), der 10000 Wesen Urvater (wan-wut-či-tsung) zu sein scheint. (Es scheint, als ob . . .)

Aus der angeführten Stelle Kap. 1 folgt, daß der namenlose Tao des Himmels und der Erde Ursprung ist, während der aus ihm heraustretende, als Schöpfer sich offenbarende namenhabende Tao der 10000 Wesen und Dinge Mutter ist.

Wir irren kaum, wenn wir in den beiden Tao, weiter im Himmel und der Erde einerseits, in den 10000 Wesen andererseits die vier Elemente erblicken, die die in Kap. 42 mitgeteilte Kosmogonie Lao-tsï's vorauszusetzen scheint. Ohne Schwierigkeit ist freilich auch diese Erklärung nicht. Namentlich muß man annehmen, daß durch die Zahlen 1. 2. 3. zunächst die Aufeinanderfolge, weniger auch die wirkliche Abstammung ausgedrückt sein soll. Darnach wäre zunächst der namenlose Tao da, von welchem einerseits Himmel und Erde ihre Abstammung ableiten, andererseits der namenhabende Tao, der selbst wieder der 10000 Wesen Mutter wird. Der Mensch, der in der Moral des Confucius und auch sonst bei den Chinesen eines der Grundwesen bildet, nebst Himmel und Erde, nimmt in Lao-tsï's Lehre keine solche Sonderstellung ein, ist vielmehr eins von den 10000 Wesen. Eine Ausnahme macht allerdings der König (Kap. 25, 4). Was nun die Zahlen eins, zwei, drei anlangt, dürfte es keinem Zweifel unterliegen, daß wir hier nichts spezifisch Lao-tsï'sches vor uns haben, am allerwenigsten etwas, was an die Zahlenlehre des Pythagoras oder die Zahlenmystik der Kabbâla erinnern würde [38]). Es ist vielmehr anzunehmen, daß hier Lao-tsï etwas Herkömmliches aufgenommen, was nicht ganz zu seiner Lehre paßte [39]). Kehren wir nun zu Tao zurück.

Als vor dem Himmel und der Erde entstanden (Kap. 25) und schließlich wieder in seine Wesenlosigkeit zurückkehrend (Kap. 14) ist Tao ohne Anfang und ohne Ende, oder wie es an derselben Stelle Kap. 14, 5 heißt, ohne Kopf und Schwanz: „Kommt man ihm entgegen, sieht man nicht sein Haupt (šeu), ihm nachgehend sieht man nicht seinen Hinteren (heu) [40])“, dabei ununterbrochen (Kap. 14, 4) [41]) šing-šing, wie der chinesische vom fortlaufenden Faden entlehnte Ausdruck lautet, ewig. Während alles übrige in der Welt einer Stütze bedarf, besteht er allein und immer unabänderlich, wie es Kap. 25. 1 heißt: „. . . . Allein steht er aufrecht (tuk-lip) und ändert sich nicht, 25, 2, durch alles hingehend (čeu-hing) ist er ohne Gefahr [42])“, mit einem Worte, er ist ewig, wie sein ständiges Attribut lautet.

Kap. 25, 1 heißt es: „Es gab ein Wesen (wut), gemischt [43]) (huan, chines. Zeichen aus Wasser u. getrübt zusammengesetzt) und dennoch vollendet. Vor dem Himmel und der Erde entstand es. Wie ruhig (tsi)! wie immateriell (liao)! . . . [44]) 2: . . . . Es kann als Mutter von (allem) unter dem Himmel angesehen

werden. Ich kenne seinen Namen nicht. Es zu bezeichnen nenne ich es Tao".

Was bedeutet gemischt und dennoch vollendet? Die Antwort darauf giebt Kap. 14. 1: Wir blicken nach ihm und sehen nichts; mit dem Namen nennen wir dies i, d. h. eben (plattgedrückt, chines. Zeichen aus groß u. Bogen zusammengesetzt [45]).

Wir lauschen nach ihm und hören nichts; mit dem Namen nennen wir es hi [46]) d. h. aufgelöst (auseinandergegangen, daher dünn; chines. Zeichen aus dünn u. zerfetztes Kleid zusammengesetzt).

Wir greifen nach ihm und erfassen nichts; mit dem Namen nennen wir es wei [47]) d. h. subtil (wörtlich verschwindend, zart bis zur Unwahrnehmbarkeit).

14, 2: „Diese drei [48]) sind unerforschlich [49]), daher vermischen sie sich und werden eins" [50]), nämlich bilden zusammen Tao mit den Attributen: unsichtbar, unvernehmbar, ungreifbar, also zusammen körper- und wesenlos [51]).

Bei materiellen Wesen, zum Beispiel einem Baume — Lao-tsï geht hier, wie auch sonst in seiner Lehre, eben von Gewächsen und Wachstum aus —, treten die oberen Teile deutlich zu Tage, können beobachtet werden, während ihr Unteres, ihre Wurzel, den Blicken entzogen zu sein pflegt. Für alles giebt es auch Namen. Tao als wesenlos hat weder Stamm noch Wurzel, daher heißt es von ihm in der Fortsetzung:

Kap. 14, 3: Sein Oberes ist nicht klar, sein Unteres ist nicht verborgen (mei) [52]).

14, 4: Wie ununterbrochen es ist (ohne Unterscheidung einzelner Glieder oder Entwickelungsphasen)! Es kann nicht genannt werden.

Seine abstrakten Eigenschaften lassen Tao selbst dann, wenn er in der Natur als wirkend auftritt, wesenlos erscheinen, „er kehrt in die Wesenlosigkeit znrück", wie es in der Fortsetzung von Kap. 14, 4 heißt. Mit Rücksicht darauf jedoch, daß der die erwähnten abstrakten Eigenschaften in sich konzentrierende Begriff Tao als etwas ganz Individuelles auftritt, gewissermaßen konkrete Formen annimmt, heißt es von ihm weiter: „Dies heißt des Formlosen Form (wu-čuang-či-čuang), des Gestaltlosen Gestalt [53]) (wu-siang-či-siang), Kap. 14. 5, dies heißt unerklärlich und unbestimmbar (hu-hoang)" [54]).

Als unergründlich wird Tao von Lao-tsï mit Vorliebe tief (hiuen) oder yuen genannt, so Kap. 1, 5: Diese beiden (Tao)... man nennt sie tief, tiefer als das Tiefe (des Tiefen Tiefstes), alles Geheimnisvollen Pforte.

Kap 4, 1: „Wie tief (diesmal yuen, dem Bilde nach Wasser, das zwischen zwei Ufern fließt) ist er! Es scheint, als ob er der 10000 Dinge Urvater wäre".

Kap. 6, 2: (Verse, Citat) ist so von dem tiefen Weiblichen (hiuen-phin) die Rede, dessen Pforte des Himmels und der Erde Wurzel heißt.

Auch das Kap. 4, 1 vorkommende čhung, dem chines. Zeichen nach aus Eis (Wasser) u. Mitte zusammengesetzt, also jedenfalls ursprünglich vom Brunnen entlehnt, verbindet den Begriff der verschwindenden Tiefe mit dem der Leere. Tao ist nach den chinesischen Commentatoren ein bodenloser Abgrund, in dem sich alle Flüsse der Erde versammeln könnten, ohne ihn je zu füllen. Anderswo heißt dasselbe von allen Dingen der Welt [55]). „Da Tao leer ist", heißt es hier, „darf einer, indem er sich seiner bedient (yung-či) nicht voll sein (put-ying)" [56]), nämlich von weltlichen Dingen und Bestrebungen. Auch insofern Tao Kap. 6, 1 als Thalgeist bezeichnet wird, ist der Begriff Thal ein Symbol von der Leere (vgl auch Kap. 21, 1, wo von der leeren Tugend des wirkenden Tao die Rede ist).

Hand in Hand mit diesen Bezeichnungen Tao's geht der Begriff der Ruhe. So Kap. 4, 3: Wie ruhig ist er (tsan-hi, das chines. Schriftzeichen tsan von der ruhigen Wasserfläche entlehnt)! Es scheint (nur), daß jemand da ist (oder als ob jemand da wäre). Dazu ist auch Kap. 6 zu vergleichen.

Kap. 25, 1: Es giebt ein Wesen .... (s. S. 40), nämlich Tao: Wie regungslos (ruhig)! wie immateriell!

Diesem Zustande der Ruhe in Tao's Erscheinung, soweit von einem solchen die Rede sein kann, entspricht dann derselbe Zustand auch in seinem Wirken in der Welt (vgl. Nichtsein, Nichtthun).

Kap. 6, 3 heißt es in dieser Hinsicht: „In seiner Ausbreitung" (mien-mien, das chinesische Schriftzeichen bezeichnet ursprünglich den fortlaufenden Seidenfaden, vgl. dazu Kap. 14, 4), d. h. wie er sich überallhin ausdehnt, erstreckt, „ist er (nur) wie daseiend (vgl. die oben angeführten Worte des Kap. 4, 3), [daher]:

bedient man sich seiner (yung-či), so strenge man sich nicht an (d. h. es geschehe ohne Anstrengung [57]).

Trotz seiner Leere einerseits, seiner Ruhe andererseits ist Tao nicht nur Ursprung von allem, wie schon gesagt wurde, sondern auch der Schauplatz, auf welchem alles in der Welt vorgeht. Eben nach dieser Seite hin wird Tao Kap. 6, 1 mit „dem Thalgeiste" (ku-šin) verglichen, von dem es hier heißt: der Thalgeist stirbt nicht"; das heißt das tiefe Weibliche (hiuen-phin). 6, 2: Des tiefen Weiblichen Pforte, das heißt des Himmels und der Frde Wurzel. 6, 3 siehe oben.

Der chinesische Philosoph Liet-tsï (400 v. Chr.) führt das Kap. 6 als Citat aus dem Buche des sagenhaften Kaisers Hoang-ti (XXVII. Jahrh. v. Chr.) an [58]), auf welchen die Taoisten bekanntlich den Ursprung ihrer Lehre zurückführen. Wenn man keinen Grund hat, die Richtigkeit seiner Ansicht zu bezweifeln, unterliegt es keinem Zweifel, daß Lao-tsï, indem er diese Worte seinem Texte einverleibt, sich mit ihrem Inhalte einverstanden erklärt. Mit vollem Rechte können wir daher auch sie, wie alle übrigen Citate Lao-tsï's, für einen integrierenden Bestandteil seiner Lehre erklären [59]). Strauß, der die Erklärungen der Ausleger ungenügend findet, erklärt ku-šin als den „ausfließenden Geist", der in bleibender Lebendigkeit unsichtbar da ist, während alle Wesen aus der Unsichtbarkeit in die Sichtbarkeit herausgebracht werden und durch das Sterben in die Unsichtbarkeit zurückgehen müssen. Wohl erkennt auch er an, daß im allgemeinen der Ausdruck Thal-Geist auf Tao sich beziehe. Daß der unsterblich-ausfließende Geist „das tiefe oder mystische Weibliche" genannt wird, zeigt ihm, „daß wir unter ihm das zu denken haben, was wir (nämlich Strauß) bereits zu Kap. 1 als das Weibliche in Tao annehmen mußten, vermöge dessen Er aller Dinge Mutter werden konnte". Im folgenden weist daher Strauß dem Thalgeiste als vermittelnder Potenz ein doppeltes Verhältnis zu. Es ist 1. dasjenige, wodurch die Erste oder Urpotenz der Gottheit jene großen Grundlagen der Welt (Himmel und Erde) ausgehen läßt, und 2. das, wodurch die Zweite Potenz Mutter aller Wesen wird. Es scheint daher der letzteren besonders zugehörig und gleichsam ein Bestandteil ihres Wesens zu sein, Tao's Geist, wie Strauß nach anderen Stellen urteilt (Kap. 21, Kap. 39), gleichzeitig das Weibliche, d. i. das Empfangende, Ausgestaltende, nach außen Setzende.

Von Lao-tsï soll dieser Geist Tao's als dritte Potenz in dem ewigen Urwesen gedacht sein, welche von den beiden Ersten ewig lebendig ausfließt, wobei „in ihn zugleich hineingelegt wird, was die occidentalische theosophische Speculation als die göttliche Weisheit (hebr. chokmâ), die göttliche *Σοφία*, die Idea der Platoniker, die göttliche Imagination oder Magia Jakob Böhmes etc. substanziiert hat" [60]).

Für uns ist das ku (dem chinesischen Zeichen nach das durch einen Mund ausströmende Wasser, daher dann Thal), an sich leer, aber von unsterblich ausfließendem Geiste (šin) belebt, ein Symbol, wie dies auch chinesische Erklärer zugeben [61]), des ebenso tiefen und leeren Tao, aus dem als der Quelle, trotz seiner Leere, alles in der Welt entsteht [62]). Tiefes Weibliches wird er genannt, weil „wie das Weibchen des Vogels, ohne zu singen oder laut zu werden, ruhig und zurückgezogen im Neste sitzt und ebenso lautlos seine Jungen ausbrütet, ernährt, wärmt und schützt [63]), auch er alle Wesen nicht nur in seinem Schoße trägt, sondern selbe auch, sie aus sich speisend, erhält und so mit vollem Rechte den Namen ssï-mu d. h. nährende Mutter verdient, den ihm Lao-tsï Kap. 20 ebenso beilegt, wie er von ihm Kap. 25, 2 sagt, daß er für der Welt (thien-hia, d. h. alles unter dem Himmel) Mutter (mù) gehalten werden kann.

Wie dies geschieht, lesen wir Kap. 21.

21, 1: Der leeren (khung, andere: großen) Tugend (tek) Erscheinung (Bethätigung, yung) resultiert nur aus (tshung) Tao [64]). Tao's Erzeugen (wörtlich: Machen) der Dinge ist wie unbestimmbar, wie unerklärlich! [65]) Wie unerklärlich, wie unbestimmbar ist es!

In seiner Mitte giebt's Gebilde (siang, also Urbilder), wie verschwommen, wie unerklärlich!

In seiner Mitte giebt's Wesen (wut, als Substanz für die Urbilder), wie tief (yao, chines. Zeichen zusammengesetzt aus Grotte, darunter das Zeichen für schwache Kraft, d. h. jung), wie dunkel (ming, das Bild den am 16. Tage sich zu verfinstern beginnenden Mond darstellend)!

In seiner Mitte giebt's Essenzen (oder eine Essenz, tsing, ursprünglich [dem Zeichen nach] gereinigter Reis, dann allgemein das Auserlesene, Reinste und Feinste in den Wesen, d. h. die die Einheit von Urbild und Substanz herstellende geistige Potenz); seine Essenzen sind höchst echt (čin, bei den späteren Taoisten = Gottheit) [66]).

In seiner Mitte giebt's Treue (sin), d. h. die in ihm vorgebildeten Wesen können mit Sicherheit erwarten, daß sie in's Dasein gerufen werden [67]).

Da von alters her bis jetzt sein Name nicht vergeht (put-kiü) [68]), mustert er (yuet s. S. 35) aller Anfang [69]).

21, 2: Wodurch weiß ich denn (wissen wir), daß es sich mit dem Anfang aller so verhält? Durch diesen (Tao) ! [70])

Wie nun alle Wesen in's Dasein gebracht werden, erfahren wir aus Kap. 2, 5: Die 10000 Dinge (Wesen) entstehen [71]), ohne zurückgewiesen zu werden.

2, 6: Sie werden geboren, ohne innegehabt zu werden (ohne in Tao einen Inhaber zu bekommen), sie werden gemacht [72]), ohne (für Tao) Gegenstand des Sichdaraufstützens zu sein. Ist das Verdienst vollendet, so weilt er nicht dabei [73]).

2, 7: Eben nur, weil er nicht dabei verweilt, darum entgeht es ihm nicht (fut-kiü) [74]).

In den meisten Übersetzungen und Erklärungen werden diese Worte auf den Wandel des unmittelbar vorher genannten Heiligen (2, 4) bezogen. Da der Heilige jedoch in seinem Thun nur Tao befolgt, mit dem er eins ist, ändert auch diese Auffassung nicht viel am Sachverhalte. —

Aber nicht nur ins Dasein werden alle Wesen durch Tao gebracht, sie werden von ihm auch ernährt, erhalten, aufgezogen, ausgebildet, vollendet und beschirmt, wie dies Kap. 51 ausgeführt wird, wobei ganz besonders auch die schon Kap. 2 erwähnten Momente des Nichtinnehabens sowie des Sichnichtdaraufstützens als tiefe Tugend bezeichnet werden:

Kap. 51, 1: Tao erzeugt sie (d. h. alle Dinge), die (Tao innewohnende) Tugend (tek d. h. Energie, Strauß geradezu: Macht, Legge: operation) erhält sie (čhu, chines. Zeichen aus schwarz und Feld zusammengesetzt, also schwarzes = fruchtbares Feld, daher als Vb. füttern, ernähren u. s. w.), die Materie (wut) giebt ihnen Gestalt (hing-či), die Kraft (ši, dem chines. Zeichen nach aus Arm und einen Erdklumpen fassen, also geschickte Kraftanwendung) vollendet sie (čhing-či) [75]).

Daher von den 10000 Wesen keines Tao nicht verehrt (d. h. alle verehren Tao) und (seine) Tugend nicht hochachtet.

51, 2: Von Tao's Verehrung und (seiner) Tugend Hochachtung gilt: Niemand (de Harlez: nul être supérieur) befiehlt sie, und doch bestehen sie ewig von selbst (tsï-žan).

Denn Tao erzeugt sie, erhält sie [76]), zieht sie groß (čhang-či), fördert sie (yuk-či, chines. Zeichen aus Fleisch und arbeitendes Kind zusammengesetzt) [77]), vollendet sie (čhing-či), reift sie (šuk, chines. Zeichen allerhand Speisen auf Feuer darstellend), ernährt sie (yang-či, chines. Zeichen aus Schaf und essen), beschirmt sie (fu-či).

51, 3: Erzeugen und nicht haben (d. h. erzeugt sie nicht sein nennen) [78]), machen und sich nicht darauf stützen [79]), groß ziehen und nicht beherrschen (tsai) [80]) — dies heißt tiefe Tugend (hiuen-tek).

(Wie der heilige Mensch hierin Tao nachahmt, darüber s. Kap. 77 und Kap. 10.)

Dieser welterzeugende und welterhaltende Charakter Tao's einerseits, seine absolute Uneigennützigkeit und Selbstlosigkeit dabei andererseits, bewirken die Größe Tao's und machen ihn gleichzeitig zum Vorbild für andere.

Kap. 34 lesen wir darüber:

34, 1: Wie flutet [81]) (fan, chines. Zeichen aus Wasser und Verbindung zusammengesetzt) der große Tao (ta-tao) überall! Er kann links und rechts sein. Die 10000 Wesen (Dinge) blicken vertrauensvoll zu ihm empor (ši), um erzeugt zu werden (= ins Leben zu treten) [82]) und werden nicht abgewiesen (tsz) [83]).

34, 2: Ist das Verdienst (verdienstvolle Werk, kung) vollendet [84]), so nennt er (sie) nicht Besitz [85]) (yeu, wörtlich gehabt = sein). Er liebt und ernährt [86]) die 10000 Dinge und macht nicht den Herrn (ču). Beständig ohne Verlangen (wu-yuk) [87]), kann er unter den Kleinen genannt werden [88]). Daß er, indem die 10000 Wesen zu ihm (als ihrem Ursprung) zurückkehren (kuei), nicht den (ihren) Herrn macht, kann er unter den Großen genannt werden.“ [89])

Groß als das absolut Große ist Lao-tsï's Bezeichnung für Tao auch Kap. 25:

25, 2: Ich kenne seinen Namen (ming) [90]) nicht; ihn mit einem Schriftzeichen zu bezeichnen (tsï, der chines. Charakter für ein Schriftzeichen) sage ich Tao [91]).

25, 3: Muß [92]) ich ihm einen Namen geben, sage ich groß (ta, de Harlez: grandeur). „Groß heißt (yuet) hinausgehend (ši), hinausgehend heißt sich entfernend (oder entfernt, yuen), sich entfernend heißt zurückkehrend (fan)“ [93]), mit einem Worte wohl allgegenwärtig (Legge I. 69) [94]).

25, 4: Daher [95]) ist Tao groß, der Himmel ist groß, die Erde ist groß, der König (wang) ist auch groß.

Innerhalb der Reichsgrenzen (yuk-čung, im Reiche, für den Chinesen = in der Welt) giebt es vier Große, wobei der König deren einer bleibt.

25, 5: Der Mensch (mit Rücksicht auf das Vorhergehende wohl: der König) macht die Erde zur Norm (fat), die Erde macht den Himmel zur Norm, der Himmel macht Tao zur Norm, Tao macht das Von-selbst-so-sein (tsï-žan) zur Norm [96]).

Norm von allem, ist Tao nach Kap. 62 das Geschätzteste unter dem Himmel.

62, 1: Der wahre Tao (Tao-če) ist der 10000 Wesen südwestlicher Winkel [97]) (ngao, der sich im altchinesischen Hause der höchsten Achtung erfreute), des guten Menschen Kleinod, des unguten Menschen Schutzort [98]) (pao, dem Zeichen nach Mann u. fruchttragender Baum, daher bewachen), heißt es hier als Citat.

Nach derselben Stelle 62, 4 heißt es daher auch von einem Herrscher: „Mag er auch haben, die da Nephrittafeln (pi) mit beiden Händen vorhalten (kung)", wie dies hohe Würdenträger thaten, wenn sie mit dem Kaiser redeten, „und vier Pferde vorspannen (sien-ssï) [99]), so ist es nicht wie (ruhig) sitzend [100]) in diesen Tao vordringen", da Tao allein die wahre Würde auch des Kaisers ausmacht.

In dieser Hinsicht nimmt Lao-tsï an, daß dieser Tao schon im Altertume hochgehalten wurde, unter gleichzeitiger Angabe der Gründe:

Kap. 62, 5: „Warum schätzte man im Altertume diesen Tao hoch?" fragt Lao-tsï und giebt selbst gleich die Antwort: „Heißt es nicht (put-yuet) [101]): Durch Suchen wird er erreicht und die Schuldigen (yeu-tsui) werden durch ihn errettet (mien, entkommen). Daher ist er das Geschätzteste unter dem Himmel".

Strauß sucht in diesen, wie er sagt, für Lao-tsï's Theologie überaus bedeutungsvollen Worten „die Erkenntnis der jederzeit möglichen Wiedervereinigung mit Gott und der Gewißheit, daß Er dem anhaltenden (Lesart žit = täglichen) Suchen sich nicht versagt und daß er die Sünde oder Schuld vergiebt".

Diese Erkenntnis berührt sich nach ihm mit dem Höchsten und Tiefsten reiner Religion und man wird dadurch an Schriftstellen erinnert, wie: „So ihr mich von ganzem Herzen suchet, will ich mich finden lassen" — „Wo ist ein solcher Gott wie Du,

der die Sünde vergiebt." Strauß bemerkt allerdings gleich, daß dergleichen von dem Nachgeschlechte Lao-tsï's am wenigsten verstanden wurde [102]).

Ganz anders urteilen chinesische Commentatoren. Nach ihnen sind die Worte so zu verstehen, daß ohne Tao selbst Herrscher (sie führen ausdrücklich die grausamen Herrscher Kiet und Čeu an) und höchste Würdenträger (sam-kung) einem schimpflichen Tode nicht entgehen, während andererseits diejenigen, die Tao befolgen, ungestraft bleiben, wie z. B. der rechtschaffene J-tshi für seine dem Kaiser Wu-wang gemachten Vorstellungen, oder der weise Tshao-hieu für seine stolze Behandlung desselben Herrschers. Auf diese Weise werden alle Verbrechen sofort getilgt, wenn der Mensch einmal daran denkt, zu seiner angeborenen Reinheit zurückzukehren [103]).

Wir irren kaum, wenn wir in diesen Worten denselben Sinn suchen wie Kap. 62, 1, daß nämlich Tao, dem Guten wie dem Bösen gleich unentbehrlich, des ersten Güte ebenso bedingt und erhält, wie er dem zweiten Rettung bringt, indem er ihn bessert.

Daß durch Tao die Gebrechen und Unzukömmlichkeiten der menschlichen Zustände beseitigt werden können, beweisen die Kap. 22, 1 von Lao-tsï citierten Worte eines alten Spruches:

1. (Ist man) vertieft (= defekt, čhü, das chines. Zeichen die Höhlung einer Schüssel darstellend), so wird [104]) man dann ausgeglichen (tshiuen, wörtlich ganz);

2. (Ist man) schief (krumm, wang, das chines. Zeichen vom Baume entlehnt), so wird man dann gerade;

3. (Ist man) hohl (ngua,· das chines. Zeichen ursprünglich die durch Abdruck des Fußes eines Ochsen im Boden entstandene Vertiefung, in welcher das Wasser sich ansammelt, darstellend, dann Pfütze), so wird man dann voll [105]);

4. (Ist man) zerfetzt (pi), so wird man dann neu (sin);

5. (Hat man) wenig (šao), so giebt's Erreichen (tek));

6. (Hat man) viel, so giebt's Verfehlen (huok).

22, 2: „Daher der heilige Mensch Eines umfassend der Welt (thien-hia, des Reiches) Vorbild wird."

Dieses Eins, das unum necessarium, ist eben Tao als die Ursache aller Heilung und Vollendung. Ihn in sich aufnehmend, wird der Weise durch sein bloßes Sein und Erscheinen Vorbild für die Welt, ohne daß er es nötig hat, auch zu lehren und zu wirken. Denn nach Kap. 23, 2 heißt es: (Daher), wer

gemäß Tao den Geschäften nachgeht[106]), eins (thung) mit Tao wird, (ebenso wie) der Tugendhafte (tek-če) eins mit der Tugend und der Fehlerhafte eins mit dem Fehler (šit) wird.

23, 3: „Wer (aber) eins mit Tao wird, den nimmt auch Tao mit Freuden auf[107]) (wörtlich: auch Tao freut sich, ihn zu bekommen), (ebenso wie denjenigen), der eins mit der Tugend ist, auch die Tugend mit Freuden aufnimmt, (wörtlich ebenso wie oben) und denjenigen, der eins mit dem Fehler ist, auch der Fehler mit Freuden aufnimmt. (Denn nur), wenn die Treue (auch: das Vertrauen, sin) nicht hinreichend ist, giebt's Untreue (put-sin)[108]).

Erstreckt sich der wohlthuende Einfluß Tao's selbst auf Sünder, welche durch ihn den Sünden entrissen den Weg der Tugend betreten, so gestaltet er sich um so wohlthätiger auf die Guten, Individuen wie Gemeinschaften, von der kleinsten (Familie) bis zu der größten (Staat, oder gar die ganze Welt). In dieser Hinsicht wird Kap. 54 die Begründung Tao's in den Herzen für die einzig sichere Grundlage alles Bestandes erklärt:

54, 1: Einer, der es versteht, (sich) festzusetzen, wird nicht entwurzelt, einer, der es versteht, zu fassen, verliert nicht.

54, 2: Der Söhne und der Enkel Gaben und Opfer hören nicht auf.

Darauf heißt es nun:

Pflegt er ihn (Tao) in (seiner) Person, so wird seine Tugend echt (čin).

Pflegt er ihn in der Familie, so wird deren Tugend überreichlich (iü).

Pflegt er ihn im Dorfe (hiang), so wird dessen Tugend ausgedehnt (čhang, de Harlez: élevée).

Pflegt er ihn im Lande (kuok, Staat), so wird dessen Tugend überschwenglich (fang, chines. Zeichen ein voll überströmendes Gefäß darstellend).

Pflegt er ihn im Reiche (thien-hia, unter dem Himmel, in der Welt), so wird dessen Tugend universal (phu, das chines. Zeichen, aus gleich und Licht zusammengesetzt, stellt das überall gleichmäßig sich verteilende Tageslicht dar)[109]): alles der Einfluß des zwar lautlos und unmerkbar, doch unwiderstehlich wirkenden Tao.

54, 3 fährt Lao-tsï fort: Daher beurteilt (kuan) man nach der Person[110]) die Person, beurteilt nach der Familie die Familie,

beurteilt nach dem Dorfe das Dorf, beurteilt nach dem Lande (Staate) das Land (den Staat), nach dem Reiche (thien-hia) das Reich.

Wodurch weiß ich denn, daß es sich mit dem Reiche so verhält? Durch ihn, d. h. Tao, dessen Vorhanden- oder Nichtvorhandensein eben den Unterschied ausmacht.

Den Gegensatz zu Tao's durchgreifender Wirkung bildet die Art und Weise, wie diese Wirkung unscheinbar sich vollzieht. Der Widerspruch zwischen dem inneren Wesen Tao's und seiner äußeren Erscheinung einerseits und der weltlichen Auffassung und Beurteilung Tao's, für welche erfahrungsgemäß eben die äußere Erscheinung maßgebend zu sein pflegt, andererseits ist total. Nach Kap. 24 schließen Stolz, Selbstgefälligkeit, Ruhmredigkeit und Selbstüberhebung den wahren Tao aus[111]. Dieser ist im Gegenteil stumpf und einfach, glanzlos und staubähnlich, wie die Kap. 4 citierten Verse besagen:

Kap. 4, 2: Er bricht seine Spitze (= ist demütig)[112],
entwirrt seine Wirren (= ist einfach)[113],
macht harmonisch (huo = paßt an, mäßigt) seinen Glanz (kuang)[114],
macht gleich (thung) sich seinem Staube[115].

Wie es hier heißt, daß Tao dem Staube, also dem Kleinsten, Geringsten und Flüchtigsten sich gleich macht, wird Kap. 8, 1 der höchst Gute als „Tao nahe“ bezeichnet, weil er gleich Wasser die Tiefen aufsucht d. h. demütig ist, woraus sich der indirekte Vergleich Tao's mit Wasser ergiebt: beide geben sich uneigennützig allen hin und sind dabei ein Bild tiefster Demut.

In ähnlicher Weise wie hier Selbsterniedrigung und Demut, werden anderswo Zurückhaltung, Schwäche, Verborgenheit und Namenlosigkeit als Tao's charakteristische Merkmale angeführt.

Kap. 40, 1 heißt es ausdrücklich: Umkehr (fan-če als Gegensatz zu Vordringen)[116] ist Tao's Bewegung, Schwäche (žok) ist Tao's Bethätigung (yung, Anwendung). Denn wie es Kap. 30, 3 heißt: „Ist ein Ding (= etwas, chines. Commentatoren: ein Baum) erstarkt (khiang oder Var. čuang, ausgewachsen, in voller Blüte), so altert es dann (lao)[117]; dies heißt (jedoch) Nicht-Tao (put-Tao), Nicht-Tao ist aber bald zu Ende. (Dasselbe auch Kap. 55, 2, mit der Variante tsiang-lao: fängt es zu altern an). Vgl. auch Kap. 36, 1: Fängt etwas schwach (žok) zu werden an, so muß es sicher (vorher) stark geworden sein.

Kap. 41, 3 sagt Lao-tsï: Tao ist verborgen (yin, zurück-

gezogen, auch unbedeutend) und ohne Namen (wu-ming, ohne Ruf)[118]). Eben nur so ist Tao gut (= versteht er) zu verleihen (tai) und auch zu vollenden (čhing).

Tao's Erscheinung ist überhaupt derart, daß sie Menschen mit gewöhnlicher weltlicher Bildung geradezu lächerlich erscheint, wie es Kap. 41, 1 heißt:

Hören[119]) Hochgebildete (šang-ssï, d. h. rechte, aufgeschlossene Geister, gotterleuchtete Menschen, Strauß 190) von Tao[120]), so betreiben sie ihn[121]) rührig (eifrig, khing-rï-hing-či).

Hören Mittelgebildete (čung-ssï, d. h. Leute, die zwischen Geistes- und Sinnenleben schwanken) von Tao, so wird er[122]) bald aufrechterhalten (tsün), bald geht er verloren (wang).

Hören Niedriggebildete (hia-ssï, d. h. Menschen mit weltlicher Bildung, deren Sinn nur auf Materielles gerichtet ist) von Tao, so verlachen sie ihn (siao-či) höchlich."

Lao-tsï findet das so begreiflich, daß er gleich dazu bemerkt:

„Würde er nicht verlacht, so verdiente (wörtlich tsuk, genügte) er nicht für Tao gehalten zu werden"[123]).

Die für sinnliche Reize und vorübergehenden Genuß — Lao-tsï erwähnt ausdrücklich Musik und Reiskuchen — empfängliche Welt findet nämlich den auf die menschlichen Sinne keinerlei Reiz ausübenden Tao selbstverständlich geschmacklos und ist daher für ihn unempfänglich, wie es Kap. 35, 2 heißt: Bei Musik (yok) und Reiskuchen (rï = gutem Bissen) bleibt der vorübergehende Fremde stehen[124]). Tao's Hervorkommen aus dem Munde (čhut-keu, Var. aus der Rede, yen) — wie fad (tan, chines. Zeichen aus Wasser und Hitze — also heißes Wasser) ist er in seiner Geschmacklosigkeit (wu-wei)! Betrachtet man ihn (ši), so genügt er dem Sehen nicht (put-tsuk-kien, bietet nichts sehenswertes), lauscht man ihm zu (thing-či), so genügt er dem Hören (Gehör) nicht (put-tsuk-wen, bietet nichts hörenswertes). Macht man jedoch Gebrauch von ihm (yung-či), so kann er zu keinem Ende gebracht werden (put-kho-ki), d. h. man wird nie damit fertig, man hat immer zu thun, er ist unerschöpflich[125]).

Wie Tao selbst erscheint der Welt nach den in der Fortsetzung der oben mitgeteilten Stelle Kap. 41, 2 citierten Versen, die Lao-tsï mit den Worten einführt:

„Feststehende (wohlbegründete, kien) Worte sind es daher, die man hat", auch:

Klare Einsicht (ming) in Tao wie Verfinsterung (mei)[126]),

Vordringen (sin = Fortschritt) in Tao wie Zurückschreiten (thui = Rückschritt) [127]).

Geradheit (*i*, chines. Zeichen groß und Bogen) in Tao wie Verkehrtheit (lei, ursprünglich dem Zeichen nach Knoten im Seidenfaden, daher defekt) [128]).

Je weiter nämlich der Mensch in Tao vordringt, desto weniger kümmert er sich um die Welt, welche ihn, da sie selbst nur dem äußeren Scheine folgt, auch desto abfälliger beurteilt. Denn während von dem weltlichen Studium die Worte des Kap. 48, 1 gelten: „Macht man das Studium (wei-hiok, betreibt man das Lernen), so nimmt man täglich zu (žit-yi, chines. Zeichen aus Wasser und darunter Gefäß, also ursprünglich Zugießen)", gilt von der Beschäftigung mit Tao das gerade Gegenteil, wie die Fortsetzung der Stelle besagt: „Macht (wei, betreibt) man Tao, nimmt man täglich ab (žit-sün, chines. Zeichen aus Hand und das jetzige Zeichen für Mund, ursprünglich wohl Perle, darunter Muschel, also die Perle aus der Muschel nehmen)" [129]). Man nimmt immer mehr ab (sün-či-yeu-sün), um (schließlich) am Nicht-thun (wu-wei) [130]) anzulangen. Indem man (im weltlichen Sinne) nichts thut, giebt es nichts, was man nicht thäte. [131]). Auch nach Kap. 63, 1 ist des Taohaften Thun Nichtthun, sein Geschäft Geschäftslosigkeit, sein Geschmack Geschmacklosigkeit; groß ist ihm klein, viel ist ihm wenig u. s. w. Er ist eben tao-ähnlich, denn auch von Tao heißt es Kap. 37, 1: „Tao ist ewig ohne Thun (wu-wei) [132]), dabei giebt es nichts, was er nicht thäte." Eine Erklärung dazu bieten die Worte des Kap. 47, 1: „Man geht nicht zur Thür hinaus und kennt des Himmels Unteres (thien-hia, alles unter dem Himmel, das ganze Reich, die ganze Welt), man schaut nicht zum Fenster hinaus und sieht des Himmels Weg [133]) (thien-tao); je mehr sich einer in seinem Hinausgehen entfernt [134]), desto geringer ist sein Wissen." Lao-tsï selbst stellt sich wiederholt die Frage: „woher weiß ich dies oder jenes", die er sofort auch selbst beantwortet, indem er auf Tao hinweist: Durch diesen! (s. z. B. S. 50 u. a.)

Umgekehrt wird Kap. 65, 1 dem taobesitzenden Herrscher abgerathen, das Volk (weltlich) aufzuklären, da es dann schwer zu beherrschen ist (s. Wissen und Regierung). „So verfuhren die Alten."

Aber nicht nur ohne Thun, Tao ist auch beständig ohne Verlangen, ohne Wünsche (wu-yuk), wie die schon citierte

Stelle 34, 2 besagt. Tao's Begehrenslosigkeit ist es nach derselben Stelle, die Tao in den Augen der Welt als klein erscheinen läßt. Sie ist von Tao untrennbar, eine Folge von Tao's Urwüchsigkeit, und mit ihr die Hauptbedingung der Tao eigenen Ruhe. Sie ist auch derart Lao-tsï's Ideal, daß er Kap. 37, 1 alle Wesen (wan-wut) „durch der Namenlosigkeit Urwüchsigkeit" (wu-ming-či-phuk), d. h. durch ihre Rückkehr zur ursprünglichen Einfachheit" im Zaume halten will, wenn sie verlangen sollten, sich zu rühren (yuk-tso). Kap. 37, 2 werden dazu die Verse citiert:

Ist der Namenlosigkeit Roheit (Urwüchsigkeit) da, so wird man auch ohne Begehren (put-yuk) sein [135].

Ruht man durch Begehrenslosigkeit, so wird des Himmels Unteres (thien-hia = alles unter dem Himmel, die ganze Welt) von selbst richtig sein (čing, Var. ting, befriedigt).

Auf diese Weise vereinigt Tao in sich die Begriffe des Kleinen und des Großen, in seinem alles umfassenden und durchdringenden Wirken in der Welt und im Menschen, den Bächen und Flüssen ähnlich, die ursprünglich klein, allmählich zu Strömen und Meeren werden. Kap. 32, 1 heißt es in dieser Hinsicht von Tao: Tao als ewig (čang, beständig, unabänderlich) ist ohne Namen (wu-ming). Wiewohl er in (seiner) Urwüchsigkeit (phuk) klein ist, wagt (put-kam, Var. put-neng, ist nicht imstande) des Himmels Unteres (thien-hia, = die Welt, das Reich, alles unter dem Himmel) nicht, ihm den Minister (čhin) zu machen (= ihm zu dienen) [136].

Tao's ebenso unmerkbare als unwiderstehliche Macht schildert die Fortsetzung unserer Stelle (s. unter Regierung). Einem Herrscher, der es verstehen würde, sich und seine Regierung in der Einheit mit Tao zu erhalten, würde sich nicht nur alles in der Welt von selbst fügen, sondern es würden selbst die Weltmächte Himmel nnd Erde in gegenseitiger Harmonie ihren Segen über die Lande ergießen und auch die Menschen freiwillig einander als gleich ansehen (kiün, chines. Zeichen aus Erde und eben).

Der Chinese und auch Confucius machte die Ordnung im Reiche und weiter im Weltall von dem sittlichen Verhalten des Kaisers abhängig, welcher nach dem Volksglauben, wie auch das chines. Zeichen wang beweist, die verbindende Einheit zwischen Himmel, Erde und Mensch als den drei Grundpotenzen darstellt. Lao-tsï führt sie auf die Einheit mit Tao, hauptsächlich was die ursprüngliche Einfachheit anlangt, zurück.

---

2. Tek.

Tek, Repräsentant der Laotsïschen Moral, bildet neben Tao den zweiten Grundbegriff der Lehre Lao-tsï's. Dem jetzigen chinesischen Zeichen nach ist das Wort aus gehen und aufrichtiges Herz zusammengesetzt, bedeutet also ursprünglich Gang mit aufrichtigem Herzen; im Sprachgebrauch entspricht es dann in der Regel unserem „Tugend". Chinesische Wörterbücher bringen das Wort in Verbindung mit dem chinesischen Verbum tek mit der Bedeutung erreichen, als Hilfsverb können, mit dem es jedenfalls etymologisch ursprünglich identisch ist, so daß das jetzige Schriftzeichen auf eine später erfolgte Trennung der beiden Begriffe des physischen und moralischen Könnens zurückzuführen wäre. Auch für unser tek als Tugend ergiebt sich so als ursprüngliche Bedeutung wahrscheinlich das Können, Vermögen und zwar ganz indifferent (power, whether good or bad)[137], während mit der Zeit die Bedeutung der moralischen Vollkommenheit die Oberhand gewinnt.

Lao-tsï gebraucht Tek wohl auch im gewöhnlichen Sinne des Wortes als Tugend (Kap. 38). So spricht er z. B. von der Tugend des Nichtstreitens (Kap. 68). Auch erkennt er die menschlichen Tugenden, wie Güte, Treue, Aufrichtigkeit als Tugenden an, wiewohl er auch hier seinen höheren Standpunkt wahrt. Kap. 49 sagt Lao-tsï von sich selbst (vgl. S. 14):

Gute — ich behandle sie gut,
Nichtgute — ich behandle sie auch gut:
Das ist (heißt) wohl: Güte zur Tugend machen.
Getreue — ich behandle sie getreu,
Nichtgetreue — ich behandle sie auch getreu:
Das ist wohl: Treue zur Tugend machen.

Vergl. auch Kap. 63: Man vergelte Verdruß mit Tugend. Für gewöhnlich faßt er es jedoch in höherem, spezifisch Lao-tïs'schen Sinne auf. Dieser seiner Tugend gegenüber, deren gewöhnliche Attribute hoch und tief, einmal (Kap. 21) leer sind, erscheint die menschliche Tugend als etwas rein äußerliches, niedriges, welches letzte Wort auch ihr stetes Epitheton bildet. Lao-tsï's Tugend ist von Tao untrennbar, seine Folge, wie es ausdrücklich heißt (Kap. 21), während die menschliche Tugend im Gegenteil nach Kap. 38 sich erst dort einstellt, wo Tao nicht mehr vorhanden ist: „Hat man Tao verloren, so ist man dann tugendhaft."

Confucius versteht unter der Tugend eines Herrschers den Inbegriff alles dessen, was nach chinesischen Begriffen einen guten Herrscher ausmacht [138]). Ähnlich versteht auch Lao-tsï unter seiner Tugend das vollkommen uneigennützige und selbstlose Vorgehen Tao's bei dessen liebevoller Fürsorge, die er allen Wesen zuwendet, indem er sie nicht nur erzeugt, sondern auch erhält, ernährt, ausbildet, vollendet und beschirmt, ohne sie deswegen als sein Eigentum anzusehen, sich auf sein Verdienst um sie etwas einzubilden oder sie gar beherrschen zu wollen. Kap. 51 wird dies alles ausdrücklich als tiefe Tugend bezeichnet: Das heißt tiefe Tugend. Tao erzeugt sie, tek erhält sie; die Materie gestaltet sie, die Kraft vollendet sie. Tao ist dafür Gegenstand der spontanen Verehrung aller Wesen, tek Gegenstand ihrer Hochachtung [139]).

Kap. 21, 1 heißt es ausdrücklich: „Der leeren Tugend Erscheinung resultiert nur aus Tao (ist nur eine Folge Tao's)."

Wie Tao selbst ist auch seine Tugend äußerlich anspruchslos und unscheinbar und weiß sich selbst gar nicht als Tugend im weltlichen Sinne des Wortes. Daher es von ihr im Vergleiche zu der niederen, weltlichen Tugend, die sich ihrer als Tugend bewußt ist und sich als Tugend will, heißt:

Kap. 38, 1: Hohe Tugend ist (erscheint) nicht (als) Tugend (im gewöhnlichen Sinne des Wortes), ebendeswegen ist sie Tugend [140]);

niedere Tugend verfehlt nie als Tugend zu erscheinen, ebendeswegen ist sie keine Tugend [141]).

Hohe Tugend thut nicht und hat nicht, warum zu thun, d. h. ihr Wirken ist spontan, unberechnet und unbeabsichtigt;

niedere Tugend thut es und hat warum zu thun [142]).

Was hier negativ ausgedrückt ist, finden wir in einem Citat positiv ausgesprochen:

Kap. 41, 2: Hohe Tugend ist (erscheint) wie ein Thal (= niedrig, d. h. bescheiden, demütig),

große Weiße (Reinheit, Lauterkeit) ist wie Makel (schimpflich, schmachvoll);

weite Tugend ist wie unzulänglich (put-tsuk),

feste Tugend ist wie schlaff (theu) [143]).*)

*) Die Fortsetzung von 41,2 lautet:
Reelle Sittlichkeit (čik-čing) ist wie Verderbnis (iü):
großes Viereck (ta-fang) — ohne Winkel (wu-iü),
großes Gefäß (ta-khi) — von später (wan) Vollendung (čhing, unvollendet),
große Stimme (ta-yim) — von wenig Klang (hi-šing),
große Gestalt (ta-siang) — ohne Form (wu-hing).
Es ist eben der Kap. 65, 3 erwähnte Widerspruch der Tugend mit den Wesen.

Nach Kap. 28, 1 erscheint die Tugend des im Lao-tsï'schen Sinne des Wortes Tugendhaften eben gipfellos, ursprünglich roh und der Tugendhafte selbst als zur ersten Kindheit zurückgekehrt, wie es hier als Citat heißt:

... Ist man des Reiches (oder der Welt) Flußthal (khi)[144], so zieht sich die beständige (Var.: ewige) Tugend nicht zurück ... und man kehrt wieder zur ersten Kindheit (ying-rï)[145]) zurück.

28, 2: ... Ist man des Reiches (der Welt) Vorbild (šik), so irrt die beständige Tugend nicht (thik, chin. Zeichen aus Herz, daneben Wurfspieß), und man kehrt wieder zur Gipfellosigkeit (wu-kit) zurück[146]).

28, 3: ... Ist man des Reiches Thal (kuk), so ist dann die beständige Tugend hinreichend (tsuk), und man kehrt wieder zur Urwüchsigkeit (phuk, ursprünglichen Roheit) zurück[147]).

28, 4: (Im gewöhnlichen Leben gilt): Ist das Rohe (phuk) entfernt (san, abgefallen), so giebt's dann ein Gefäß (khi)[148]) oder so wird man brauchbar.

Nach Lao-tsï heißt es dagegen: Macht der heilige Mensch davon (d. h. von dem Rohen, der ursprünglichen Roheit, Urwüchsigkeit) Gebrauch (= wendet er sie an)[149]), so wird er der Beamten Ältester (kuan-čhang).

Erste Kindheit, Gipfellosigkeit, Urwüchsigkeit sind hier synonyme Begriffe für den ursprünglichen, in seiner absoluten Einfachheit dennoch vollkommenen Zustand der menschlichen Natur, den auch Confucius angenommen hat[150]) und den Lao-tsï als das Ziel bezeichnet, dem seine Theorie zustrebt. Der Zustand selbst wird des Näheren Kap. 55, 1 geschildert:

Enthaltend der Tugend Solidität (heu = dick, Fülle)[151]), gleicht man dem roten (= neugebornen) Kinde: Giftige Insekten stechen nicht, reißende Tiere packen nicht, Raubvögel erfassen mit den Klauen nicht.

Die Knochen sind schwach, die Sehnen sind schlaff, und doch hält es (das Kind) in der Hand fest.

Es weiß noch nichts von des Weibchens und des Männchens Vereinigung, und doch sind die (seine) Geschlechtsorgane (tsui) in Thätigkeit (tsok); es ist thatsächlich der Lebenssäfte (tsing, ursprüngl. gereinigter Reis, dann Essenz) höchste (Entfaltung, či)[152]).

Den ganzen Tag schreit es und (seine) Kehle (yi = Stimme)[153]) ändert sich nicht (d. h. wird durch Schreien nicht heiser); es ist thatsächlich der Harmonie Höchstes.

Man sieht da klar, wie die tiefe Tugend mit den Wesen in Widerspruch ist (iü-wut-fan-i)[154]), wie es Kap. 65, 3 heißt, wie sie dem äußerlich Ausgebildetsten fremd bleibt, wie sie dem einem neugebornen Kinde Ähnlichen in ihrer ganzen Fülle eigen ist. In Verbindung damit lesen wir ausdrücklich (Kap. 55, 2 zu Ende): „Ist ein Wesen (auch ein Ding. wut) erstarkt (čuang, ausgewachsen, mannbar geworden), so wird es alt; das nennt man Nicht-Tao und Nicht-Tao ist bald zu Ende".

Daher heißt es auch Kap. 10, 1: ... Wenn man bei Entfaltung (čuen) der Lebenskraft (khi) äußerste Nachgiebigkeit übt[155]), kann man wie ein neugebornes Kind sein.

10, 2: Wenn man, sich reinigend, tiefen Einblick (Einsicht) beseitigt (čhu-hiuen-lan[156]), kann man ohne Mangelhaftigkeit (wu-tsz) sein . . .

10, 3: Wenn (höheres) Licht (ming) und Helle (pek, eine Folge Tao's und seiner Tugend) überall hin (ssï, d. h. vier, also nach den vier Seiten) durchdringen[157]), kann man ohne (weltliches) Wissen (wu-či) sein.

Denn mit der Aufnahme Tao's pflanzt sich eben auch die Tao eigene und durch ihn dem Taohaften mitgeteilte Tugend fort, nach Kap. 23, 2 „wird der Tugendhafte eins mit der Tugend" (tek-če tung iü tek) ... Denjenigen aber, der mit der Tugend eins wird, nimmt auch die Tugend mit Freuden auf (Kap. 23, 3). Aus Kap. 10, 4 erfahren wir, wie diese Tugend in der Welt geübt wird. — Die schon bekannten Ausdrücke (vgl. S. 45 f.) beweisen deutlich, daß die Thätigkeit des Taohaften als analog der Thätigkeit Tao's anzusehen ist:

Er erzeugt sie, er ernährt sie.

Erzeugt, werden sie nicht gehabt (als Besitz angesehen),

Gemacht, werden sie nicht zum Gegenstande des Sichdaraufstützens.

(Gleichsam ihr) Ältester[158]), ist er nicht Herr.

Das nennt man tiefe Tugend.

---

3. Schöpfung.

Der Begriff des Schöpfers ist Lao-tsï und dem Taoismus unbekannt. Nach Lao-tsï ist Tao nur Ursprung von allem, gleichzeitig auch der Schauplatz, auf welchem alles in der Welt vor sich geht. In der Trias des späteren Taoismus begegnen wir an erster Stelle dem Phan-ku, den der Volksglaube als den

ersten Menschen kennt, der Himmel und Erde erschloß. Taoistische Zeichnungen stellen ihn als einen zottigen, zwergartigen Herkules dar, der, einen ungeheuren Hammer und Meißel schwingend, die Felsen des Chaos sprengt. Legge erblickt darin mit Recht die rohe Vorstellung davon, daß die vorhandene sichtbare Welt, Himmel und Erde mit allem, was sie beherbergen, irgendwie aus dem ursprünglichen Chaos gebildet wurden [159]). Ähnlich wird auch bei Lao-tsï Kap. 32,2 von dem zu schaffen anfangenden Tao der Ausdruck či gebraucht, dessen chinesische Zusammensetzung aus knotiger Ast und Messer das Schaffen ursprünglich als Zuschneiden charakterisiert [160]). Dagegen läßt der in Kap. 21, 1 vorkommende Ausdruck yuet seiner Zusammensetzung nach Tao als ein Thor erscheinen, welches alle Wesen, so ins Leben gerufen werden, passieren [161]). Ebenso verden Kap. 1, 5 beide Tao (der namenlose und der den Namen habende) alles Geheimnisvollen Pforte genannt. Der chinesischen Anschauungsweise entspricht am meisten der Ausdruck šeng, erzeugen, gebären, hervorbringen, ins Leben setzen (z. B. Kap. 42, 1 dreimal), dem entsprechend Tao anderswo geradezu als aller Wesen Mutter bezeichnet wird (Kap. 1, 2, Kap. 25, 2, Kap. 51), oder nährende Mutter (Kap. 20), während er Kap. 4, 1 ebenso aller Wesen Urvater (tsung) heißt. Kap. 6, 2 ist geradezu von dem tiefen Weiblichen die Rede, dessen Pforte des Himmels und der Erde Wurzel heißt.

Tao ist allerdings, selbst insofern er in der Natur als wirkend auftritt, körper- und wesenlos (s. namentlich Kap. 14). Als solcher wird er mit Vorliebe tief genannt, hiuen oder yuen, letzteres nach der chinesischen Zusammensetzung Wasser darstellend, welches zwischen zwei Ufern fließt. Ähnlich wird auch Kap. 6, 1 Tao als Thalgeist bezeichnet, ku-šin, also ein Geist, der, gleich dem durch einen Mund ausströmenden Wasser (das chines. Zeichen ku aus Mund u. Wasser zusammengesetzt) unsichtbar ausfließend, bleibend lebendig ist. Kap. 6, 3 wird diese Ausbreitung Tao's mit dem fortlaufenden Seidenfaden verglichen (mien).

Ein anderes Attribut čhung (Kap. 4, 1) bezeichnet Tao durch seine Zusammensetzung aus Wasser und Mitte gleichsam als einen tiefen Brunnen oder bodenlosen Abgrund (nach den chinesischen Commentatoren), der den Begriff der Tiefe mit dem der Leere und auch der Ruhe verbindet. Das Kap. 4, 3 vorkommende Attribut Tao's als ruhig tsan ist geradezu von der ruhigen Wasserfläche entlehnt.

Nach Kap. 21 enthält dieser immaterielle, leere und ruhige, nur wie daseiend erscheinende, dabei dennoch überallhin sich erstreckende Tao nicht nur die Urbilder von allen Wesen und die für sie nötige Substanz, sondern auch die zur Vereinigung beider erforderliche geistige Potenz (Essenz) — alles für den menschlichen Verstand unfaßbar. Zu allem gesellt sich die Tao innewohnende Treue (sin), auf welche die Wesen bauen können, daß sie ins Dasein gerufen werden. Nach Kap. 34, 1 blicken auch die Wesen zu dem gleich Wasser überall flutenden und rechts und links vorhandenen Tao vertrauensvoll empor, um erzeugt zu werden, und werden nicht abgewiesen. Dabei ist Tao nach Kap. 34, 2 nicht nur beständig ohne Verlangen, sondern nach Kap. 37, 1 auch ewig ohne Thun. —

Himmel und Erde haben nach Kap. 1, 2 ihren Anfang (ši) in dem namenlosen Tao, während der namenhabende Tao der 10000 (= aller) Wesen Mutter (mu) ist. Dagegen spricht Kap. 25, 1 von des Himmels und der Erde Entstehen (šeng, Geborenwerden), dem Tao vorherging. Soweit der Himmel selbst in der Natur wirkend auftritt, heißt es nach Kap. 10, 3 auch von ihm, daß seine Pforten (mien) sich öffnen und schließen. Die 10000 Wesen (= alle Wesen) anlangend wird, wie schon gesagt, der namenhabende Tao ihre Mutter genannt (ähnlich Kap. 25, 2), während er nach Kap. 4, 1 ihr Urvater zu sein scheint. Kap. 51, 1 heißt es von Tao geradezu, daß er sie erzeugt (šeng-či). Auch Kap. 34, 1 heißt es von den nach Kap. 21, 1 in Tao's Schoße ruhenden Urbildern der Wesen, daß sie sich verlassen (ši), von Tao erzeugt (= ins Sein gesetzt, dasselbe šeng) zu werden. Zu diesem Zwecke erhielten sie nach Kap. 39, 2 vor alters die Einheit (yit), ohne welche sie zu Grunde gehen müßten und unter welcher wohl am passendsten die Vereinigung der drei in Kap. 21 erwähnten, in Tao's Schoße ruhenden Prinzipien aller Wesen: Urbild, Substanz und Geist zu einem lebendigen Ganzen verstanden wird.

Was nun den Ausdruck šeng, erzeugen, ins Leben setzen, anlangt, finden wir seine Erklärung in Kap. 50, 1. Hier heißt es ausdrücklich: „Heraustreten" (čhut, das chinesische Schriftzeichen stellt treibende Pflanzen dar), nämlich aus Tao, ist Geborenwerden (šeng), Eintreten (žip = Rückkehr in Tao, vgl. Kap. 16, 1 u. 2) ist Sterben (ssï) [162]". Zu bemerken ist noch, daß nach Kap. 64, 3 die ins Leben gesetzten Wesen als tsï-žan, d. h. als von selbst

so seiend erscheinen, andererseits daß sie gegenüber dem ewig unabänderlichen Tao vergänglich und wandelbar sind (Kap. 29, 2; 76. 1 u. a.).

Faßt man alles zusammen, was sich aus den angeführten Ausdrücken und Aussprüchen Lao-tsï's für seine Schöpfungstheorie ergiebt, so kommen wir zu dem Resultate, daß Evolution unter Tao's Leitung das Prinzip ist, welches Lao-tsï's Ontologie beherrscht. Die noch in Tao's Schoße erfolgende Entstehung jedes einzelnen Wesens durch Vereinigung der erwähnten vorgeschöpflichen Elemente (Kap. 21) ist ebenso eine der Entwickelungsphasen dieser Wesen, wie ihr Heraustreten zum Leben, ihre wechselvolle Existenz in dieser Welt und ihr schließliches Eintreten in den Tod.

Čuang-tsï bedient sich von Tao als Urheber dieser Entstehung der Wesen des Ausdruckes tsao-hoa, d. h. machend ändern, ein Ausdruck, der die Entwickelungsphasen selbst gleichzeitig als Änderungen erscheinen läßt. Nicht uninteressant ist dabei die Zusammensetzung des chinesischen Zeichens tsao aus gehen und anordnen, proklamieren (letzteres aus Mund und Zunge bestehend), nach welcher Tao (der hier als Schöpfer tsao-wut-če genannt wird, d. h. derjenige, der die Wesen macht, formt, schafft) gleichsam geht und den Wesen die Entstehung befiehlt [163]). Bei Lao-tsï finden wir nichts derartiges. Hier heißt es im Gegenteil, wie oben gesagt wurde, daß Tao wu-wei, ohne Thun ist und daß die Wesen von selbst so zu sein scheinen. Nach de Harlez [164]) ist es das Verlangen, (indisch Kâma, griechisch Ἔρως), welches Tao bestimmt, die Wesen zu erzeugen. Demgegenüber kann nicht genug betont werden, daß nach Lao-tsï Tao ohne Verlangen ist! [165]).

Yin und Yang.

War Kap. 21 von den vorgeschöpflichen Elementen der Wesen in Tao die Rede, so lesen wir Kap. 42, 1, gleichsam als Parallele dazu, von den geschaffenen Wesen die Worte: „Die 10000 Wesen (Dinge, wan-wut) tragen auf ihrem Rücken (fu, chines. Zeichen, jetzt Mensch und Muschel, stellt ursprünglich sicher einen Menschen dar, welcher etwas auf dem Rücken trägt) Yin, indeß sie Yang in den Armen halten (einschließen, pao, chines. Zeichen aus Hand und einwickeln). Den auf-

steigenden (čhung)[166]) Hauch halten sie (hält man, i-wei) für das die Harmonie erzeugende (huo, auch vermittelnde) Element" [167]).

Auch Lao-tsï erkennt nach diesem Ausspruche die drei Prinzipien an, welche nach chinesischer Anschauung die Grundlage alles natürlichen Seins sind, nämlich Yin, die abstrakte, inerte Masse, das weibliche Prinzip, als das Äußerliche an den Wesen, und Yang, das thätige, männliche Element, als das Innerliche; zu beiden tritt Khi, dem chinesischen Zeichen nach der aus (kochendem) Reis aufsteigende Dampf, als der allen Wesen innewohnende, physische Lebenshauch (anima) hinzu. Letzterer ist das Yin und Yang einigende Element, vermittelst dessen sie in Verbindung treten. Diese Gestaltung zur Einheit (hing-iü-yit) heißt eben nach Kia-iü (Familiengespräche, Kap. 26 zu Anfang) auch bei dem Menschen seine Natur, während seine Teilnahme an Tao (kung-iü-Tao) nach derselben Stelle für des Menschen Bestimmung (ming) erklärt wird. Indem er durch eine Änderung (Verwandlung) in Bezug auf Yin und Yang gestaltet zum Vorschein kommt, spricht man von seinem Leben (geboren werden, šeng). Diese natürliche Erzeugung der Wesen erfolgt nach Lao-tsï im Sein (Kap. 40), während nach Kap. 21 die Bilder aller Wesen schon vor ihrem Entstehen in Tao's Schoße, also noch im Nichtsein enthalten sind. Es ist daher nicht nötig, mit Strauß unter dem Sein die ursprüngliche Indifferenz des Yïn und Yang zu verstehen, aus welcher sich vermöge der Differenzierung dann das khi entbindet[168]).

Yit (Einheit).

Unter der Einheit (yit) haben wir das Einssein der aus den im vorhergehenden Kapitel aufgezählten Prinzipien zusammengesetzten Wesen und Dinge mit sich selber zu verstehen, dessen Resultat eben ihre in der Welt zu Tage tretende Einheit der Wesenheit ist. Auch sie ist unbedingt eine Wirkung Tao's in den Wesen, die erst durch sie ihre materielle Vollendung erreichen. Nach dieser Seite deckt sich der Begriff yit mit dem Begriffe kit, ursprünglich Dachfirst, dann übertragen der höchste Punkt, achèvement complet, wie de Harlez hier das yit nach Wang-pi und Te-tsing übersetzt, ohne daß es jedoch nötig ist, die Übersetzung l'Unité (Julien) für sinnlos zu erklären[169]).

Keineswegs ist unter yit Tao selbst zu verstehen, wie z. B. einzelne chinesische Erklärer (Julien 146) und unter den modernen Übersetzern auch Legge das Wort auffaßen: the One = the Tâo. Das Einssein mit Tao, wie es Lao-tsï Kap. 56 vom heiligen Menschen oder Herrscher verlangt, wird im Gegenteil dazu als hiuen-thung, unio mystica bezeichnet.

Der Einheit der Wesenheit in den Wesen und Dingen gilt bei Lao-tsï Kap. 39, 1. 2. 3. Nach diesem erhielten und zwar vor alters ihre Einheit, ohne welche sie überhaupt nicht existieren könnten, der Himmel, die Erde, die Geister, das Thal, die 10000 Wesen und der Herrscher, die Vasallen (heu) in den Feudalstaaten, der König (wang) im Reiche, wiewohl das heu-wang auch als „der Vasallen König", also der oberste Herr gedeutet werden könnte. Den Wortlaut s. unter Himmel und Erde, Geister, die 10000 Dinge, Wasser und Regierung.

a.) Himmel und Erde.

Lao-tsï erkennt vier Große an, darunter den Himmel an zweiter, die Erde an dritter Stelle. In Kap. 25 heißt es nämlich: Tao ist groß, der Himmel ist groß, die Erde groß, auch der König ist groß. Nach derselben Stelle entstand Tao vor dem Himmel und der Erde, welche beide nach Kap. 1, 2 ihren Ursprung in ihm (Tao) haben, und zwar in dem namenlosen Tao (s. S. 39), während die übrige Welt (die 10000 Dinge) ihr Entstehen dem Tao mit dem Namen verdankt. Ähnlich wird auch Kap. 6, 2 des tiefen Weiblichen (= Tao) Pforte des Himmels und der Erde Wurzel genannt.

Der Himmel ist oben, die Erde unten. Der spezifisch chinesische Ausdruck: des Himmels Unteres (thien-hia) für die Welt oder das Reich findet sich auch bei Lao-tsï, z. B. Kap. 78, 1: Unter dem Himmel ist nichts weicher und schwächer als das Wasser; daselbst 2: Unter dem Himmel weiß niemand das nicht, doch vermag niemand es zu üben, u. a. Kap. 39, 2 werden in einem Citate für charakteristische Merkmale des Himmels Helle und Klarheit, der Erde Ruhe erklärt. Beides ist eine Folge ihrer von Tao einst empfangenen und daher auf Tao zurückzuführenden Einheit der Wesenheit, ihres Einsseins mit sich selbst: „Der Himmel erhielt (tek) die Einheit (yit)[170], um klar (tsing, das chinesische Zeichen aus Wasser und grün zusammengesetzt, letzteres gleichzeitig als phonetisches

Element, also wasserklar) zu sein; die Erde empfing die Einheit, um zu ruhen (ning, das chines. Schriftzeichen stellt das durch Genuß von Speise [Schüssel auf dem Tisch] befriedigte Herz unter einem Dache dar)[171]).

39, 3: „Hätte der Himmel nicht, wodurch klar zu sein, so würde er befürchten, zu zerreißen (liet, chinesisches Zeichen aus trennen u. Kleid zusammengesetzt, also Auftrennen); hätte die Erde nicht, wodurch zu ruhen, sie würde befürchten, in die Höhe zu schießen (fat, chines. Zeichen aus gespreizte Beine und Bogen u. Pfeil)“ [172]).

Leerer Zwischenraum trennt die Erde von dem Himmel nach Kap. 5, 3: Des Himmels und der Erde Zwischenraum (kien), dürfte er denn nicht wie ein Blasrohr [173]) sein (tho-yok, offen zu beiden Enden, womit das Feuer angefacht wird, Blasbalg; die chines. Zeichen zusammengesetzt: tho aus Holz und Sack, yok aus Bambus und Rohr)? 5, 4: Leer (hü) beugt es sich nicht (krümmt sich nicht vor Leere, daher andere „wird nicht erschöpft“ übersetzen); in Bewegung (Thätigkeit, tung) geht desto mehr heraus. Darunter sind alle wohlthuenden Einflüsse der Atmosphäre zu verstehen, durch welche der Himmel, das Leben der 10000 Wesen fördernd, denselben nützt und an welchen er, trotz der scheinbaren Leere der Atmosphäre, unerschöpflich erscheint. Ihre Wirkung ist für die Geschöpfe wohlthuend, wie der Windstrom, der aus einem Blasbalg kommt, für die Flamme.

Kap. 32, 1 heißt es, daß „wenn Könige und Vasallenfürsten imstande wären, ihn (Tao) zu bewahren, die 10000 Dinge von selbst entgegenkommen würden (ihre Ehrerbietung zu bezeigen, pin) und Himmel und Erde sich gegenseitig in Harmonie bringen (oder nur einfach: vereinigen, ho) würden, um süßen Tau herabzusenden“ [174]) u. s. w.

Wie so die wohlthuenden, werden anderswo auch die gewaltsamen Vorgänge in der Natur auf das Zusammenwirken von Himmel und Erde zurückgeführt.

Kap. 23, 1 ist „vom Sturmwind (phiao-fung) die Rede, der nicht den ganzen Morgen dauert, vom Platzregen (tseu-iü), der nicht den ganzen Tag dauert“. Auf die Frage nun: „Wer ist es, der dieses macht?“, lautet die Antwort: „Himmel und Erde“ [175]).

Das spontane, aber auch regelmäßige und den Bedürfnissen der Wesen vollkommen entsprechende Wirken des Himmels bei den Vorgängen in der Natur sowie seine Beeinflussung der Dinge

wird Kap. 10, 3 durch den Ausdruck bezeichnet: „Des Himmels Pforten öffnen und schließen sich (thien-men-khai-hot)". Kaum ist dabei mit Strauß 49 auch „an den gewährten oder zurückgehaltenen günstigen Einfluß des Himmels auf die Fruchtbarkeit zu denken [176]). Eher wäre noch daran zu denken, was auch Kap. 23, 1 hervorgehoben wird, „daß Himmel und Erde" in Bezug auf die daselbst erwähnten gewaltsamen Naturerscheinungen put-neng-kieu, nicht dauernd sein können, d. h. diesen ihren Manifestationen nur beschränkte Dauer verleihen, und daß ihr Beginn ebenso wie ihr Ende vorgesehen ist.

Nach Kap. 7, 1 heißt es: „Der Himmel ist langlebig (čhang), die Erde ist von Dauer (kieu) [177]). Das, wodurch Himmel und Erde langlebig und von Dauer sein können, ist, weil sie nicht sich selbst leben (put-tsï-šeng). Darum können sie langlebig und von Dauer sein".

Chinesische Commentatoren fassen die Ausdrücke čhang und kieu als ewig auf. So Ho-šang-kung (ewig leben). Ähnlich Julien: durée éternelle [178]). Besser Strauß, der sie bleibend (čhang) und dauernd (kieu) übersetzt [179]). Ähnlich Legge: long-enduring und continues long; de Harlez beides: durable. Denn nach Lao-tsï's Anschauung kommt unbedingte, oder, wie Lao-tsï sagt, ununterbrochene (šing-šing) Dauer nur Tao zu, der ihm auch einzig und allein ohne Anfang und ohne Ende ist [180]). Die Dauer von allem übrigen richtet sich nach dessen Taoähnlichkeit. Da nun Himmel und Erde, wie gesagt, die ersten nach Tao sind, dem sie nicht nur ihr Entstehen verdanken (auch dies bedeutet der Ausdruck put-tsï-šeng), sondern aus ihm auch alle ihre Lebenskräfte ziehen, letztere jedoch nicht für sich zurückbehalten, sondern, selbst absolut selbstlos, wieder und zwar fortwährend auf andere Wesen ausfließen lassen, kommen sie auch, was ihre Dauer anlangt, Tao am nächsten, ohne jedoch gleich ihm ewig zu sein. Diese ihre Selbstlosigkeit „verbürgt ihnen die bleibende Teilhaftigkeit am göttlichen Wesen (Tao) und somit ihre eigene Dauer" [181]).

Kap. 9, 3 heißt es: „Ist das verdienstliche Werk (kung) vollendet (čhing) und der Name (Ruf, ming) nachgefolgt (sui), sich selbst zurückziehen (šin-thui) ist des Himmels Weg (thien-či-tao)". Strauß (a. a. O. 43) ist geneigt, „hier, wie in den fünfzehn letzten Kapiteln (des Tao-tek-king) die höchste überirdische intelligente Macht im alt volksmäßigen Sinne" zu erblicken, „welche sich der Welt in ihren Segnungen und Wohlthaten als

wirkend erweist und dafür gepriesen wird, sich selbst dann aber stets ins Unwahrnehmbare zurückzieht: Darum heißt das ähnliche Verfahren des Weisen des Himmels Weg, den nämlich auch er einschlägt [182]. Chinesische Commentatoren dagegen denken an die Erscheinungen der Welt, in welcher alles, nachdem es den höchsten Punkt erreicht, abnimmt und verfällt. So neigt sich die höchststehende Sonne zum Untergang, der Vollmond nimmt ab; höchste Freude artet in Schmerz aus, einer, der den höchsten Punkt seines Ruhmes erstiegen, verfällt in Ungnade und Schmach [183].

Wir finden keinen Grund, warum an dieser Stelle der Himmel anders verstanden werden sollte, als an den bisher angeführten Stellen. Spielt doch auch nach Lao-tsï der Himmel eine wichtige Rolle im Weltall, deren Vollendung in jedem einzelnen Falle nach menschlichen Begriffen auch sein Verdienst bedingt [184]. Aber da der Himmel nicht um des Verdienstes und Ruhmes willen handelt, maßt er sich, hierin Tao ähnlich (s. S. 45), auch kein Verdienst und kein Recht an, sondern zieht sich zurück. Von Rückkehr und Eintritt in Tao ist hier wohl unmittelbar keine Rede. Aber auch sie sind durch das endliche Schicksal aller Wesen, die aus Tao hervorgegangen sind und nach Erfüllung ihrer Aufgabe in Tao zurückkehren, gegeben. Nach dieser Seite hin haben die nach Strauß [185] buddhistisch gefärbten Auslegungen, die hier eine Art Nirvâna finden wollen, wohl schließlich doch Recht.

Kap. 73, 4 wird des Himmels Weg (tao im gewöhnlichen Sinne des Wortes, wiewohl es nahe liegt, auch daran zu denken, daß der Himmel in seiner Gebahrung Tao befolgt und nachahmt) [186] folgendermaßen geschildert:

Des Himmels Weg ist (ein Citat):

Er streitet nicht und doch versteht er (wörtlich: šen = ist gut) zu siegen;

er spricht nicht und doch versteht er Antwort zu bekommen (ying, Widerhall zu finden) [187];

er ruft nicht und man kommt von selbst [188].

Langmütig (čhen) [189] versteht er doch zu planen [190].

73, 5: Des Himmels Seidennetz (wang, das chinesische Zeichen aus Seide und Netz zusammengesetzt) ist sehr groß (kuei-kuei) [191]. Es ist weitmaschig (seine Netzfäden stehen weit ab) und dennoch verfehlt es nicht (niemanden) [192].

Die Ursache, warum der Himmel im gegebenen Falle straft, bleibt den Menschen verborgen, wie es Kap. 73, 2 ausdrücklich heißt: Was der Himmel haßt, wer kennt dessen Ursache? 73, 3: „Daher der heilige Mensch es (nämlich die Entscheidung zwischen dem Töten und dem Lebenlassen, vgl. 73, 1) für schwer hält."

Nach Kap. 81, 2 heißt es: Des Himmels Weg (tao) ist nützen (li, chinesisches Zeichen aus Getreide und Messer, also geerntetes Getreide) und nicht schaden (hai)[193]. Dasselbe gilt auch von der Erde, wiewohl es von der letzteren nicht ausdrücklich gesagt wird. Dabei gilt, was wir Kap. 5, 1 lesen: „Himmel und Erde sind nicht human (put-žin[194]), ohne Humanität, Menschenfreundlichkeit); die 10000 Dinge halten sie für einen Heuhund (tshu-keu)", den man mit allerlei Schmuck verziert beim Opfer vor den Altar zu stellen pflegte, um Unglück abzuwehren, ihn jedoch nach dem Opfer seines Schmuckes entkleidet auf die Straße warf. Ebenso gleichgültig wie der Hund den Opfernden war, wie sein nachträgliches Schicksal zeigte, ebenso gleichgültig ist dem Himmel und der Ende alles in der Welt. Nicht den 10000 Dingen zuliebe handeln sie, sondern einzig und allein, weil sie hierin Tao als ihr Vorbild nachahmen. Ähnlich heißt es Kap. 79, 2: „Des Himmels Weg ist ohne Nächstenliebe (Verwandtenliebe, tshin)[195], immer ist er mit (iü, auch: giebt) dem guten Menschen." Dagegen erscheint der Himmel nach Kap. 66, 5 als Spender von Barmherzigkeit als Tugend, durch welche die Menschen ihre Rettung finden: „Will der Himmel ihn (jemanden) retten (kieu), so umgiebt (wei) er ihn mit Mitleid (= schützt ihn durch Barmherzigkeit, die er ihm zum Gefährten giebt, tsz, ursprünglich Mutterliebe, dann erbarmende Liebe überhaupt), so daß er selbst niemanden etwas anthut, und infolgedessen das Volk ihn wie Vater und Mutter lieb hat (Julien 254).

Kap. 77, 1 wird nun das taoähnliche Vorgehen des Himmels wie folgt geschildert:

„Des Himmels Weg, dürfte er denn nicht wie Bogenspannen (čang-kung) sein?[196]). Was hoch ist (kao-če), das drückt er[197]) herab (yi, dem chines. Zeichen nach die Hand, die ein Siegel aufdrückt), was niedrig ist (hia-če), das erhebt er (kü, dem chines. Zeichen nach zwei Männer, die etwas in die Höhe heben). Was Überfluß hat (iü), das vermindert er (sun), was nicht hinreicht (put-tsuk-če), das erweitert er (pu-či, Var.

iü-či, dem giebt er). 77, 2: „Des Himmels Weg ist: vermindern, was Überfluß hat, und erweitern, was nicht hinreicht."

Nach Anschauung der Chinesen ist die Königswürde himmlischen Ursprungs. Auch nach Lao-tsï soll der König den Himmel nachahmen (Kap. 68 und Kap. 25, 5), aber nur, weil der Himmel selbst Tao nachahmt. So erklären sich die Worte (Kap. 16, 3): „(Ist er) König, so ist er himmlisch (= des Himmels): himmlisch, dann ist er Tao's, Tao's, dann ist er dauernd." Was der Himmel thut, ist überhaupt des heiligen Menschen Gesetz und Vorbild (Kap. 5, 7 u. a.). *)

b) Geister (Šin) und Manen (kuei).

Kap. 39, 1 werden unter demjenigen, was vor alters die Einheit erlangt hat (sik-či-tek-yit), gleich nach Himmel und Erde die Geister (šin) genannt. Von ihnen heißt es:

39, 2: Die Geister erreichten die Einheit, um intelligent (ling [198]) zu sein, und weiter 39, 3:

Hätten die Geister nicht, wodurch intelligent zu sein, sie würden Angst bekommen, aufzuhören (hiet, dem Zeichen nach aushauchen) [199]).

Sonst kommt das Wort šin noch Kap. 29, 1 als Adjectiv vor. Das Reich (thien-hia) wird hier als šin-khi, d. h. geistiges Gefäß bezeichnet, welches als solches ohne menschliche

*) Kap. 59, 1 ist vom Dienste des Himmels die Rede, wobei, wie auch im Staatshaushalt, Sparsamkeit als über alles gehend gepriesen und anempfohlen wird: beherrscht man die Menschen und dient man dem Himmel, so ist nichts wie die Sparsamkeit (wörtlich: Einscheuern, das chinesische Zeichen sek aus kommen und Speicher zusammengesetzt). Nach Strauß a. a. O. 264 besagt dies: „wer die Menschen regiere und dadurch oder dabei dem Himmel diene, oder Geschäfte des Himmels verrichte; nicht aber kann es meinen, wie ein chinesischer Ausleger will, daß der König auch beim Opfer für den Himmel sparsam sein solle. Eher dürfte in den Worten eine Anspielung auf den Titel des chines. Oberkönigs „Himmels Sohn" und die Mahnung liegen, mit dem Regieren auch wirklich dem Himmel zu dienen." Wir halten das nicht für nöthig. Hat ja Lao-tsï selbst Sparsamkeit für einen der drei Schätze erklärt, die er hat, bewahrt und hochschätzt (Kap. 67), neben Barmherzigkeit und Zurückstehen. Es muß vielmehr angenommen werden, daß Lao-tsï hier aus der Rolle fällt und vom Himmel vom Standpunkte des Chinesen seiner Zeit spricht. Ähnlich hat auch Confucius (Lün-iü III. 4) beim Ceremoniell die Sparsamkeit für besser erklärt als Verschwenden.

Beabsichtigung und ohne menschliches Thun von selbst besteht, an dem daher die menschliche Hand nichts machen kann.

Kap. 60, 2 ist von kuei (den menschlichen Geistern, Manen) die Rede. Es heißt hier nämlich: Wenn man nach Tao die Aufsicht über des Himmels Unteres (thien-hia, hier das Reich gemeint) führt (li), so werden seine Manen (kuei) zu Geistern (šin) nicht, d. h. verfahren nicht so wie die Geister[200]. Wenn es nun auch nicht der Fall ist (fei)[201], daß seine Manen nicht zu Geistern werden, d. h. werden sie dennoch zu Geistern, so verletzen seine Geister die Menschen nicht. Wenn es nun auch nicht eintritt, daß seine Geister die Menschen nicht verletzen, so verletzt (ja) auch der heilige Mensch die Menschen nicht." (Die Folge davon ist, daß die Geister, die die übrigen Menschen zu verletzen geneigt wären, den heiligen Menschen nicht verletzen.) Diese beiden verletzen einander nicht, weil die Tugend sie vereint (kiao-kuei)".

Kap. 54, 1: Einer, der es versteht zu gründen, wird nicht entwurzelt, einer der versteht zu fassen, verliert nicht.

54, 2: Der Söhne und Enkel Gaben und Opfer hören nicht auf.

Kap. 6, 1 ist von dem unsterblichen Thalgeist (ku-šin) die Rede, s. Tao S. 43.

Diese wenigen Aussprüche bestätigen nur, was sonst bekannt ist, daß man bei den alten Chinesen über das Wesen der Geister keinen klaren Begriff hatte und vielleicht eben deswegen von den Geistern nicht gerne sprach. Sonst nimmt man wahr, daß Lao-tsï's Vorstellung von den Geistern und Manen sich so ziemlich damit deckt, was wir darüber aus Alt-China wissen. Die Geister der Abgeschiedenen stehen mit der Menschenwelt in Beziehung. Ihr Verfahren nach Art der Geister, d. h. übernatürlich und unerforschlich, kann den Menschen freundlich, aber auch feindlich sein. Geordnete Verhältnisse im Reiche sind die beste Gewähr dafür, daß der schädliche Einfluß ausbleibt, und gar der Taohafte ist gegen denselben durchaus immun.

Der Hinweis auf diese segensreichen Folgen des Festhaltens an Tao war sicher Lao-tsï's Hauptabsicht. Nichts lag Lao-tsï ferner, als der Aberglaube des späteren Taoismus in Bezug auf die Geister und Manen.

c) Die 10000 Dinge (wan-wut).

Himmel und Erde sind dem Chinesen die beiden Grundpotenzen, aus denen erst die Welt wird. Für die gestaltete Welt hat der Chinese den Ausdruck wan-wut, d. h. die 10000 Dinge, als gerundete Zahl im Sinne von „alle Wesen“, „alle Dinge“. Parallel damit kommt der Ausdruck thien-hia (des Himmels Unteres = alles unter dem Himmel) vor (z. B. Kap. 25), oder gar thien-hia wan-wut, d. h. die 10000 Dinge (= alles) unter dem Himmel (Kap. 40, 2, als Var. thien-ti-wan-wut, d. h. des Himmels und der Erde 10000 Dinge), oder thien-hia-či-wut, die Dinge unter dem Himmel.

Nach Kap. 4, 1 scheint es, als ob Tao der 10000 Dinge Urvater wäre. Ähnlich heißt es Kap. 25, 2 von Tao, daß er „als Mutter von allem unter dem Himmel (thien-hia-mu) angesehen werden kann“. Kap. 1, 2 wird so der den Namen habende (yeuming) Tao als Mutter der 10000 Dinge (wan-wut-či-mu) bezeichnet. Parallel damit heißt es Kap. 40, 2, daß „die (10000) Dinge unter dem Himmel (= alle Wesen, alle Dinge) im Sein entstehen, Sein aber im Nichtsein entstehe“. Denn unter dem Sein ist hier nach S. 37 der als wirkend auftretende Tao zu verstehen, der nach Kap. 32 auch schon den Namen hat. Aus Kap. 34, 1. 2 erfahren wir, daß nach Lao-tsï's Anschauung die Urbilder der Wesen in Tao enthalten sind (den Wortlaut der Stelle (Kap. 21) siehe unter Tao S. 44), von dem sie ihre Setzung ins Sein erwarten: „Die 10000 Dinge blicken zu ihm empor, um ins Leben zu treten, und er weist sie nicht ab. Ist das Werk vollendet, so nennt er (sie) nicht (seinen) Besitz. Er liebt (Var. kleidet) und ernährt die 10000 Dinge, ohne den (ihren) Herrn zu machen. . . . Die 10000 Dinge kehren zu ihm zurück und er macht nicht den Herrn.“ [202]) Nach Kap. 51, 1 ist es Tao, der die Dinge erzeugt, Tek (Tugend) erhält sie [203]). Nach Kap. 39, 1 mußten auch die 10000 Dinge, um ins Leben treten zu können, ihre Einheit der Wesenheit, ihr Einssein mit sich selbst von Tao bekommen, denn in Tao's Schoße sind sie nach Kap. 21 verworren: Die 10000 Dinge erhielten Einheit, um zu entstehen (ins Leben zu treten), denn nach Kap. 39, 3: „hätten die 10000 Dinge nicht, wodurch ins Leben zu treten, sie würden gänzliche Zerstörung befürchten“ (miet, chinesisches Zeichen aus Wasser und zerstören zusammengesetzt, das Zeichen für

zerstören selbst aus Feuer und Abendstunde bestehend)[204]. Nach Kap. 2, 5 entstehen (tsok) dann die 10000 Dinge, ohne daß sie (eines) abgewiesen wird (andere übersetzen: ohne sich zu sträuben, doch vgl. oben Kap. 34). Das absolut selbstlose Verfahren Tao's dabei, welches in den folgenden Worten Ausdruck findet, wonach die Dinge „von Tao erzeugt, von ihm nicht gehabt werden (nicht als Besitz angesehen werden), gemacht, nicht Gegenstand des Sichdaraufstützens Tao's sind, da Tao, wenn das Werk vollendet ist, dabei nicht verweilt“, darüber hinweggeht, als ob er damit nichts zu thun gehabt hätte, verursacht, daß es den Anschein hat, als ob die 10000 Dinge von selbst (tsī-žān) so wären. So heißt es Kap. 64, 3, wonach der heilige Mensch „wahrnehmend, daß die 10000 Dinge von selbst so sind, auch selbst nicht wagt, zu machen“ (im weltlichen Sinne des Wortes thätig zu sein). In den Dingen selbst lebt dagegen das Bewußtsein ihrer Verbindlichkeit gegenüber Tao und nach Kap. 51, 1 giebt es von den 10000 Dingen keines, welches Tao nicht anbetete und seine Tugend (tek) nicht verehrte, ohne daß es ihnen jemand befiehlt, wie es Kap. 51, 2 heißt. Nach Kap, 62, 1 ist der wahre Tao (tao-če) der 10000 Dinge (aller Wesen) südwestlicher Winkel (ngao, s. S. 47), wie er nach 62, 5 überhaupt der Geschätzteste unter dem Himmel ist (thien-hia-kuei). Es ist lediglich Pietät, der diese Hochschätzung entspringt, wie wir aus Kap. 52, 1 erfahren: „Der Welt (thien-hia, des Himmels Unteres) Anfang (ši)[205] hält man für der Welt (abermals thien-hia) Mutter (mu). Hat man seine Mutter erkannt (či, Var. bei Julien tek = bekommen), so kennt man wieder seine Kindschaft (tsī)“[206], d. h. man weiß auch, daß man ihr Sohn ist. „Hat man seine Kindschaft erkannt (d. h. ist man sich dessen bewußt, daß man ein Kind ist), so behält (šeu, bewahrt) man wieder seine Mutter[207]. Bei sterbendem (mut, chinesisches Zeichen aus Wasser und sinken zusammengesetzt) Körper ist man außer Gefahr (put-tai)“. Nach den chinesischen Commentatoren gleicht so einer einem Baume, der tiefe Wurzeln und soliden Stamm hat: er besitzt die Kunst, lange zu bestehen (Julien 191). Dagegen wird von Himmel und Erde konstatiert, daß sie die 10000 Dinge zum Heuhunde machen[208], d. h. daß ihnen alle Dinge gleichgültig sind (Kap. 5, 1, s. S. 66).

Während Tao ohne Anfang und Ende, ewig, Himmel und Erde langlebig und dauernd sind, ist die Lebensdauer der 10000

Dinge beschränkt. Denn wie es Kap. 50, 1 heißt, ist „Heraustreten zum Leben Eintreten in den Tod“ [209]). In dieser Hinsicht sind die 10000 Dinge wandelbar und vergänglich, wie die Verse Kap. 29, 2 besagen:

„Daher von den Dingen (wut) [210]) einige gehen (hing), andere folgen (sui); einige strahlen Wärme aus (hü, eigentlich von der Sonne gebraucht), andere blasen Kälte heraus (čhui); einige erstarken (khiang), andere magern ab (lei), einige füllen sich (tsai, das chinesische Zeichen vom beladenen Wagen entlehnt), andere stürzen um (hoei)“ und gehen zu Grunde [211]).

Kap. 16, 1 heißt es: „Die 10000 Dinge sind gleichmäßig gemacht (ping-tsok) [212]). Wir nehmen dadurch [213]) ihr Zurückkehren wahr. Sind (nämlich) diese Wesen (Dinge) vollkommen entwickelt (yün-yün, wörtlich blühend = in vollster Blüte), so kehrt jedes wieder zu seinem Ursprunge (ken, wörtlich Wurzel) zurück.“ Nur insofern sie, nachdem sie ihre Aufgabe in der Welt erfüllt haben, in den Schoß Tao's zurückkehren, kann auch bei ihnen von Beständigkeit die Rede sein, wie es weiter heißt 16, 2: Zum Ursprung zurückkehren heißt ruhen (tsing), ruhen (Var. ši = dies) heißt die Bestimmung (ming) zurückgeben (= seine Aufgabe erfüllen) [214]); die Bestimmung zurückgeben heißt beständig, ewig (čhang) sein [215]).

Das Ewige kennen heißt erleuchtet sein (ming).

Das Ewige nicht kennen macht einen als pflichtvergessen (wang, das chinesische Zeichen aus nicht da sein und Weib, also flüchtiges Weib zusammengesetzt), unglücklich (hiung, das chines. Zeichen ein Mensch kopfüber im Brunnen.)“ [216]).

Aber auch das Maß der beschränkten, den Dingen in dieser Welt bescherten Lebensdauer hängt von dem Grade ab, in welchem sie auch in dieser Welt an Tao festhalten. Denn Tao allein ist, wie es Kap. 41, 3 zu Ende heißt, gut im Verleihen (šen-tai), dazu Vollenden (čhing). Parallel mit der schon unter Tao aus Kap. 22 citierten Wirkung Tao's heißt es auch Kap. 42, 2:

„Daher von den Dingen einige, indem man sie (äußerlich) vermindert (sun), (innerlich an Tao) zunehmen (yi), andere, indem man sie (äußerlich) vermehrt, (innerlich an Tao) abnehmen“. Chinesische Commentatoren verweisen hier auf Beispiele aus der Geschichte (Kiet, Čeu), wo es Herrscher gab, welche alle Macht und alle Schätze des Reiches an sich rissen und unter gleichzei-

tiger Bedrückung des sonst vernachlässigten Volkes nur ihren Gelüsten fröhnten: sie hatten so zwar den Thron, aber das ganze Reich verwarf sie, sie erhöhten sich selbst, aber das Volk erniedrigte sie [217]). Es empfiehlt sich jedoch, den Worten, welche zu Lao-tsī's Zeiten ein gebräuchliches Sprichwort gewesen zu sein scheinen, allgemeine Fassung zu geben [218]). Wie viel des Taolosen es übrigens in der Welt giebt, beweisen am besten Lao-tsī's Worte Kap. 49, 3: Der heilige Mensch, in der Welt (thien-hia) seiend, ist voller Angst und Sorge (tiet-tiet, chines. Zeichen aus Herz und belaubter Baum bestehend, wie das jetzt aus Geschlecht und Baum zusammengesetzte Zeichen wohl als ursprüngliches Bild zu deuten ist, d. h. wohl Herz wie Laub bewegt, daher zitternd), weil die Welt (thien-hia) sein Herz verwirrt [219]) (huan, der chines. Ausdruck ursprünglich vom brausenden Wasser entlehnt).

a) Wasser.

Das Wasser spielt in Lao-tsī's Lehre eine sehr wichtige Rolle. Nach Kap. 78, 1 giebt es unter dem Himmel nichts, was weicher und schwächer wäre, als das Wasser, und doch giebt es nichts unter demjenigen, das Festes und Hartes angreift, was ihm den Vorrang ablaufen könnte. Das Wasser sucht die niedrigsten Stellen auf (Kap. 8), und es sind namentlich die großen Ströme und das Meer, welche nur dadurch der hundert (= aller) Thäler Könige zu sein vermögen, weil sie es verstehen, „sich vor ihnen zu erniedrigen" (Kap. 66, 1). Dazu kommt schließlich, daß das Wasser allen Wesen zu gute kommt, allen nützt, dabei, wiewohl alle seiner bedürfen, nicht streitet, d. h. sich ohne Widerstreit allen hingiebt. (Kap. 8, 1: „Das Wasser versteht es, den 10000 Wesen zu nützen, ohne zu streiten [220]); es hält sich an Orten auf, die die Menschen (čung-žin) verabscheuen. Daher kommt es [221]) Tao nahe (am nächsten)", und wird so als Bild tiefer Demut, Aufgebung des Selbstes und Hingebung an andere zum Vorbild des heiligen Menschen überhaupt, des selbstlosen Herrschers insbesondere. Wohl nur deswegen hat Lao-tsī auch die Thäler ausdrücklich in die Reihe dessen aufgenommen, was vor alters die Einheit der Wesenheit erhalten hat.

Kap. 39, 2 heißt es nach den Geistern:

„Das Thal (ku, oder die Thäler) erreichten die Einheit, um voll zu sein (ying)“ [222]); und weiter:

Kap. 39, 3: „Hätte das Thal (hätten die Thäler) nicht, wodurch voll zu sein, es würde befürchten, erschöpft zu werden (kiet, wörtlicher: still zu stehen)“ [223]).

Im Zusammenhange damit ist Kap. 6, 1 von dem unsterblich ausfließenden Thalgeist die Rede, unter welchem allerdings Tao gemeint ist (s. S. 43).

β) Mensch.

Wie alle Wesen besteht auch der Mensch nach Kap. 28, 1 aus dem Männlichen (hiung, ursprünglich Hähnchen) und dem Weiblichen (tsz, ursprünglich Vogelweibchen), wiewohl hier die Ausdrücke Männlichkeit und Weiblichkeit in übertragenem Sinne zu verstehen sind, die Männlichkeit als „das herrscherliche Ansehen“, „die gebietende Autorität“, die Weiblichkeit als „ruhige Herablassung und dienende Hingebung“ [224]). „Kennt einer sein Männliches und bewahrt sein Weibliches, so ist er des Reiches (thien-hia, auch aller Welt) Flußthal (khi, d. h. alles strömt ihm zu und richtet sich nach ihm). Ist er nun des Reiches Flußthal, so weicht die beständige Tugend (čhang-tek) nicht von ihm und er kehrt wieder zur ersten Kindkeit zurück.“

Aber auch diese Männlichkeit und Weiblichkeit ist nur eine Bethätigung der harmonisch entwickelten beiden Prinzipien, die im Menschen, wie in allen Wesen überhaupt, verknüpft sind. Entsprechend diesen beiden Prinzipien im Menschen, Yin und Yang, wird Kap. 10, 1 im Menschen auch ying, der Geist, als der höhere, edlere von der animalischen Seele (pek) als „dem Prinzip der Empfindung und Bewegung sowie des sinnlichen Lebens“ unterschieden. Ersteres (ying) entspricht dem νοῦς des Aristoteles, letzteres seiner ψυχή [225]). Ersteres ist der reine Odem (tshing-khi) des Yang, welcher bei den chinesischen Klassikern sonst als šin oder hoan bezeichnet wird, letzteres der reine Odem des Yin, der sonst auch ling genannt wird. Als drittes zu beiden tritt nach Lao-tsï das khi, πνεῦμα, welches wohl eine höhere Bedeutung hat als der bloße Hauch, Atem, dabei jedoch immer etwas immateriell-physisches bleibt und sich nie bis zum eigentlich Geistigen steigert [226]). Offenbar ist es, wie dasselbe Zeichen, so auch dem Sinne nach dasselbe khi, welchem in allen

Wesen überhaupt die Aufgabe zukommt, das zwischen Yin und Yang vermittelnde, die Harmonie erzeugende Element zu sein (Kap. 42, 1 [227]). Die spätere chinesische Philosophie erklärt khi für die immaterielle Natursubstanz, welche die sichtbare Gestalt eines Wesens bestimmt und hervorbringt, wenn zu dessen Konstituierung sich mit ihm das rationale Prinzip li, die objektive Vernunft in den Dingen, verbindet [228]).

Kap. 76, 1: Des Menschen Geborenwerden ist zart und schwach (d. h. bei seiner Geburt ist der Mensch . . .), sein Tod (= bei seinem Tode) ist (er) fest und stark.

Der Gräser und Bäume Entstehen ist weich und fein (das chinesische Zeichen aus Fleisch und brechen zusammengesetzt, also wie mürbes Fleisch), ihr Absterben (= bei ihrem Absterben) ist (sind sie) trocken und dürr.

2: Daher ist Festigkeit und Stärke des Todes Begleiter, Zartheit und Schwäche des Lebens Begleiter . . . .

3: Stark und groß bleibt (= ist) unten, zart und schwach bleibt (= ist) oben.

Nähere Schilderung des Zustandes des neugebornen Kindes (ying-rĭ), der Lao-tsï, trotz der absoluten Einfachheit und Ursprünglichkeit, wegen seiner Harmonie dennoch als vollkommen gilt, enthalten die schon unter „Tugend" angeführten Worte des Kap. 55, 1: Die Knochen sind schwach, die Sehnen schlaff und doch hält es fest in der Hand; . . . es schreit den ganzen Tag und wird doch nicht heiser u. s. w. (s. S. 56).

Weit mehr als mit dem physischen Menschen beschäftigt sich Lao-tsī mit dem sittlichen Menschen. Kap. 10 werden in dieser Hinsicht für das Verhalten der Person folgende Grundsätze aufgestellt:

10, 1: Macht man den Geist (ying) die Seele (pek) enthalten und läßt beide eine Einheit bilden (pao, wörtlich: einschließen, umfangen), so kann man ohne Teilung (Zerstreuung, li) sein [229]).

Wenn man bei Entfaltung der Lebenskraft (khi) äußerste Nachgiebigkeit (či-žeu) übt, so kann man wie ein neugebornes Kind (ying-rĭ) sein [230]).

10, 2: „Wenn man sich reinigend tiefen Einblick beseitigt [231]), so kann man ohne Mangelhaftigkeit sein, d. h.:

1. die beiden immateriellen Prinzipien im Menschen, der nicht zur Natur gehörende Geist und die naturhafte Seele, sollen nicht auseinandergehen, soll die durch ihre Existenz im Menschen vor-

handene Zweiheit keine innere Entzweiung im Menschen bedeuten. Die Möglichkeit einer solchen soll im Gegenteil dadurch behoben werden, daß die Seele, vom Geiste erfaßt und bestimmt, ihre Neigungen, Triebe und Empfindungen mit den Postulaten des Geistes in Einklang bringt, ohne daß durch die so geschaffene Einheit die Seele als solche untergeht. Dadurch wird

2. vollständiges Bezwingen der Natürlichkeit im Menschen ermöglicht, welches den Menschen gänzlich anspruchslos, daher auch schuld- und furchtlos erscheinen läßt und ihn in der absoluten Einfalt einem Neugebornen gleich macht. Die so gewonnene Einfalt wird

3. erhalten, indem man den tiefen Einblick (hiuen-lan) beseitigt, d. h., wie die chinesischen Commentatoren, diesmal wohl richtig, verstehen und wie es Lao-tsï's ganzem Systeme entspricht, auf das menschliche Wissen verzichtet. Die chinesischen Commentatoren vergleichen dies mit Gold. Ein Körnchen Goldstaub ist an sich sicher kostbar, aber wenn es jemanden ins Auge gefallen ist, beeinträchtigt es dennoch das Sehen [232]). Ebenso ist dem geistigen Menschen das menschliche Wissen nur ein Hindernis, eine Fessel, von der sich loszumachen er bestrebt sein muß, um zu Tao zu gelangen [233]).

Was hier vom tiefen Einblick ganz allgemein gilt, wird anderswo im einzelnen ausgeführt (Verse, Citat):

Kap. 12, 1 heißt es:

Die fünf Farben [234]) machen des Menschen Augen blind;

die fünf Töne [235]) machen des Menschen Ohren taub:

die fünf Geschmacksarten [236]) machen des Menschen Mund sich im Geschmack irren.

12, 2: Pferderennen und Feldjagden greifen an und bringen des Menschen Herz aus der Fassung:

schwer erreichbare Güter machen des Menschen Wandel schädlich.

Kap. 13, 1 wird als Citat der Spruch angeführt: Gunst und Ungnade sind wie ein Fürchten (king, dem chines. Zeichen nach ursprünglich scheues Pferd), Ehren sind so großes Übel wie der Körper, wozu Lao-tsï bemerkt:

13, 2: „Was heißt: Gunst und Ungnade sind wie ein Fürchten? Gunst macht niedrig. Sie erreichen ist wie ein Fürchten, sie verlieren ist wie ein Fürchten; daher heißt es: Gunst und Ungnade sind wie ein Fürchten."

13, 3: „Was heißt: Ehren sind ein (so) großes Übel wie der Körper? Das, wodurch wir große Übel haben, ist, daß wir den Körper haben. Erreichten wir ohne Körper zu sein, was für ein Übel hätten wir?“ [237])

Aus Kap. 13, 4. 5 (vgl. auch 72, 2) ergiebt sich dann als Lao-tsï's Ansicht, daß man den Körper wohl zu schätzen und zu lieben hat, ihn aber keineswegs überschätzen darf. Denn nach Kap. 50, 1 heißt es, daß Heraustreten zum Leben Eintreten in den Tod ist. Kap. 16, 3 wird dann geradezu vom Sterben des Körpers gesprochen. Ausdrücklich heißt es hier, daß nur der Taobeflissene, „wenn er, was den Körper anlangt, stirbt, außerhalb aller Gefahr ist (pu-tai, ohne Gefahr)“. Nach Kap. 25, 5 soll der Mensch daher seine Aufgabe darin erblicken, daß er Tao nachahmt, wozu ihn die ganze Natur auffordert. Wie Lao-tsï sich hier äußert, macht der Mensch die Erde (als die nächste) zu seiner Norm. Die Erde selbst hat aber den Himmel zur Norm, welcher wieder seine Norm in Tao findet. Nach Kap. 4, 1 ist aber Tao selbst leer [238]), weshalb auch derjenige, „der von ihm (Tao) Gebrauch machen will (yung-či), nicht voll (put-ying) sein soll (darf).“ Kap. 15, 4 heißt es daher auch ausdrücklich, daß „derjenige, der Tao bewahrt, nicht wünscht, voll zu sein. Nur weil er nicht voll ist, kann er, sonst gering und nicht neu, dennoch vollkommen erscheinen.“ Da man nicht ohne Körper sein kann, empfiehlt es sich nach Kap. 56 für den Menschen, sofern er das Band der Einheit mit Tao, die tiefe Einheit (hiuen-thung), wie Lao-tsï es nennt, besitzen will, sich den Einflüssen der äußeren Welt gänzlich zu verschließen, selbst möglichst einfach zu sein und sich mit dem Niedrigsten zu identifizieren. Es sei bemerkt, daß Lao-tsï sich hier desselben Citates bedient, das er Kap. 4, 2 [239]) zur Charakteristik Tao's mitgeteilt hat. Die Stelle heißt:

Kap. 56, 1: „Er verschließe seine Durchgänge,
er sperre zu seine Pforten [240]), d. h. seine körperlich sinnlichen Vermittlungsorgane des Geistes mit der Außenwelt;
2: Er breche seine Spitze,
entwirre seine Wirren,
mache harmonisch (passe an, mäßige) seinen Glanz,
mache gleich sich seinem Staube.
Das heißt tiefe Einigkeit.

So einer ist nach Kap. 56, 3 unzugänglich für Liebe (wörtlich: kann nicht erreicht werden, geliebt zu sein, put-kho-tek-rï-tshin), unzugänglich für Entfremdung (šu), unzugänglich für Vorteil (li), unzugänglich für Schaden (hai), unzugänglich für Ehre (kuei), unzugänglich für Schmach (tsien). Aber ebendeswegen „ist er von aller Welt (thien-hia) geehrt“ [241]).

Vom Gegensatz spricht Kap. 52, 2:

„Verschließt man seine Durchgänge,
sperrt man seine Pforten zu,
so ist man bis ans Ende des Lebens (čung-šin) [242]) ohne Erregung (= Unruhe, put-kin)“ [243]).

Dagegen heißt es in der Fortsetzung:

Öffnet man seine Durchgänge,
fördert man seine Anliegen (betreibt man seine weltlichen Geschäfte), so wird man bis ans Ende des Lebens nicht frei (von Unruhe) [244]).

Kap. 44, 1 wirft sich Lao-tsï selbst folgende Fragen auf:

1. Name (= Ruhm) oder Körper, was ist näher?
Körper (Person) oder Güter, was ist mehr?
Erreichen oder verlieren, was ist schlimmer? [245])

Diese Fragen beantwortet Lao-tsï sofort selbst durch folgendes Verscitat [246]):

44, 2: Liebt man (ngai) zu sehr, d. h. hat man viele Liebhabereien, so muß man viel ausgeben (fei, chines. Zeichen aus nicht und Vermögen).

Häuft man viel an (tshang), so muß man stark verlieren (wang [247]).

44, 3: Versteht man genügsam zu sein (tsuk), so ist man ohne Mißfallen (žuk),

versteht man inne zu halten (či), so ist man nicht gefährdet (tai):

so (dadurch) kann man langlebig (čhang) und von Dauer (kieu) sein.

Lao-tsï dürfte damit gemeint haben: So wenig es einem Zweifel unterliegt, daß der Körper (= eigene Person, sein Selbst) Jedermann näher liegt als der Ruf vor den Menschen oder als der Besitz, ebenso sicher ist groß das Verlangen nach Ruhm und Schätzen, wobei die Person die Kosten zu tragen hat, man im Sinne Lao-tsï's, was man an Ruhm und Reichtümern erworben hat, an seinem Selbst, „seiner Seele“ verliert. Und doch muß man schließlich auch das, was man in der Welt erworben, verlassen. Wenn

nun Verlieren an sich schmerzlicher ist als Erwerben, so erscheint der doppelte Verlust um so schmerzlicher. Daher empfiehlt es sich für den Menschen, genügsam zu sein, da man bei Genügsamkeit nicht nur vor jenem doppelten Verlust geschützt ist, sondern auch sein Leben lang nach jeder Seite ungefährdet bleibt. Genügsamkeit und Zurückhaltung erweisen sich so als beste Gewähr für die Dauer des Menschen.

Diese Selbstentäußerung, Ablösung und Befreiung von allem Weltlichen führt zur Ruhe, wie es Kap. 16, 1 heißt: Erreicht man der Entleertheit (Entäußerung) Gipfel, so bewahrt man der Ruhe (tsing) Standhaftigkeit (tuk, chines. Zeichen aus Bambus und Pferd zusammengesetzt, also ein langsam und sicher gehendes Pferd).

In dieser Hinsicht machen nach Kap. 33 Selbsterkenntnis, Selbstüberwindung und Genügsamkeit die höchsten Tugenden eines Menschen aus:

Kap. 33, 1: Wer die Menschen (= andere) kennt, ist weise (či),
wer sich selbst kennt, ist erleuchtet (ming);
wer die Menschen (= andere) überwindet, hat Kraft (lik),
wer sich selbst überwindet, ist stark (khiang)[248];
wer genügsam zu sein weiß, ist reich (fu),

33, 2: wer thatkräftig vorgeht (khiang-hing), hat Willen (či), d. h. erreicht sein Vorhaben.

Wer seinen Ort nicht verfehlt (verliert, šit)[249], hat Bestand (kieu),

33, 3: wer stirbt und doch nicht vergeht (put-wang)[250], ist langlebig (šeu).

Der menschliche Körper ist nach Lao-tsï's mitgeteilten Aussprüchen sterblich und für den Menschen Ursprung aller Übel. Zum Glück ist er nur die äußere „Hülle der Raupe oder die Haut der Schlange“, wie die Vergleiche des Taoismus lauten, und für den Menschen nur zum vorübergehenden Aufenthalt bestimmt. Mit Recht behauptet Legge[251], daß Lao-tsï an ein jenseitiges Leben geglaubt hat, in welchem der zu seinem Ursprunge zurückgekehrte Mensch in Tao's Schoße Lebenslänge *κατ' ἐξοχήν*, d. i. das ewige Leben, zu erwarten hat[252].

Kiün-tsï (der Edle, Gentleman).

Confucius stellte in seiner Lehre als das Ideal des sittlichen Menschen den kiün-tsï auf, wörtlich der Fürstensohn, dann allgemein der Edle, oder mit Rücksicht auf das von ihm verlangte gänzliche Gleichgewicht des Äußern mit dem Innern, unter gleichmäßiger Entwickelung des Wesens wie der Accidentien, der Gentleman, wie man am passendsten übersetzt [253]. Der Begriff šing (der Heilige) für den in jeder Hinsicht Vollkommenen, der sich die ursprüngliche Vollkommenheit seiner Natur, so wie er sie vom Himmel erhalten, auch gegen die beeinträchtigenden Einflüsse der Welt unversehrt bewahrt hat, ist ihm zwar auch nicht unbekannt, aber dieser Art sind nach ihm nur wenige, vom Himmel ganz besonders bevorzugte Individuen, wie er ein solches zu seiner Zeit gar nicht vorfand. Ebendeshalb begnügte er sich mit dem kiün-tsï, dessen Weg, wiewohl auch dieser durchaus nicht leicht ist, nach ihm doch der eigentlich menschliche Weg ist.

Bei Lao-tsï kommt der Begriff kiün-tsï zweimal vor, beidemal Kap. 31, 2, wo es heißt:

„Kiün-tsï, zu Hause seiend, schätzt die Linke; wenn er von den Waffen Gebrauch macht, dann schätzt er die Rechte. . . . Die Waffen . . . nicht sind sie des kiün-tsï Werkzeuge."

Aus den vorhergehenden Worten, wonach die Waffen verabscheuungswürdige Unglückswerkzeuge sind und derjenige, der Tao besitzt, in seiner Liebe zu allen Wesen, deren Erhaltung er insgesamt wünscht, bei ihnen nicht verweilt und, wie uns die nachfolgenden Worte lehren, nur, wenn er nicht anders kann, sie gebraucht, selbst dann jedoch Frieden und Ruhe für das Höhere, Höchste hält: müssen wir schließen, daß auch Lao-tsï der Begriff kiün-tsï nicht mit dem des Tao-Besitzers ganz identisch, vielmehr diesem untergeordnet, wiewohl ganz nahe kommend, erscheint. Allerdings ist man wieder versucht, aus dem Parallelismus des Ausdrucks und der Gedanken in Kap. 32, 1 und 32, 2 die Identität des Tao-Besitzers mit dem kiün-tsï abzuleiten. Jedenfalls bedeutet kiün-tsï auch bei Lao-tsï den höheren Menschen, den Weisen, wie es z. B. Strauß übersetzt [254]) und wie es auch thatsächlich bei Lao-tsï als Synonym des Weisen vorkommt [255]). Lao-tsï gebraucht diesen Ausdruck wohl kaum ohne Seitenblick auf den Mustermenschen des Confucius.

4. Šing (der heilige Mensch) *)

a) als Individuum.

Der heilige Mensch ist das Ideal Lao-tsï's und zwar, wie wir zu schließen berechtigt sind, das in der Gegenwart nicht zu findende Ideal. Sich selbst nennt Lao-tsï nie einen heiligen Menschen, obgleich er, wie verschiedene Andeutungen in seinem Buche beweisen, gleich diesem zu verfahren bemüht war. Der Person des Heiligen ist auch der vorwiegende Teil der Aussprüche gewidmet, sei es, daß Lao-tsï vom heiligen Menschen im allgemeinen spricht, oder darunter den nach seiner Anschauung weisen Herrscher versteht. Der gewöhnliche chinesische Ausdruck lautet šing-žin, d. h. heiliger Mensch, so Kap. 2, 4; 5, 2; 7, 2; 12, 3; 22, 2; 26, 2; 27, 2; 28, 4; 29, 3; 34, 3; 47, 2; 49, 1. 3 (zweimal); 57, 3; 58, 3; 60, 2; 63, 4 (zweimal); 64, 3 (zweimal): 66, 2. 3; 70, 3; 71, 3; 72, 2; 73, 3; 77, 4; 78, 2; 79, 1; 81, 2 (zweimal), im Ganzen 32 mal. Parallel gebraucht Lao-tsï die Ausdrücke der höchst Gute (Kap. 8, šang-šen) oder nur der gute Mensch (šen-žin, Kap. 27, 3, unmittelbar vorher Kap. 27, 2 der heilige Mensch), 79, 2, auch nur der Gute (šen-če, Kap. 30, 2); auch der Taohafte (tao-če), Kap. 62, 1 u. 5, der Tao-Besitzer (yeu-Tao) und der Tugendhafte (tek-če, yeu-tek Kap. 79, Gegensatz wu-tek) müssen als Synonyma des heiligen Menschen angesehen werden. Auch an sonstigen Umschreibungen fehlt es nicht, wie z. B. Kap. 50, wo von demjenigen die Rede ist, welcher es versteht, sein Leben einzurichten (šen-šit-šeng). In Kap. 38, 5 kommt in diesem Sinne des wahren Weisen sogar „der große Scheich", wie man das chinesische tà-čàng-fū übersetzen kann, vor (Strauß: wörtlich etwa ein großer Aldermann).

*) Es scheint allerdings, daß auch bei Lao-tsï der Ausdruck šing-žin, der heilige Mensch, nicht überall in demselben Sinne angewendet wird, daß vielmehr an einzelnen Stellen gegenüber dem ur- und vorbildlichen Menschen des Kap. 22, also dem wahren Ideal Lao-tsï's, der heilige Mensch im Sinne des ausgezeichneten Weisen, also des relativen Ideals unter den Menschen vorkommt. Letzterer Art sind nach Strauß die meisten Stellen, wiewohl, wie er ausdrücklich bemerkt, in dem Ausdrucke šing-žin, der heilige Mensch, bei Lao-tsï immer das Ideal durchschimmert.

Das Wesen des heiligen Menschen besteht darin, Tao nachzufolgen und dessen Abbild und Gleichnis zu sein [256]). Der Welt gegenüber verhält er sich ablehnend, „schnüffelt herum, rümpft die Nase", wie es Kap. 49, 3 heißt, „da die Welt sein Herz verunreinigt", aber nur was seine eigene Person anlangt. Sonst heißt es von ihm daselbst Kap. 49, 1 im Gegenteil, daß er („der heilige Mensch) kein beständiges Herz (čang-sin) hat, (vielmehr) das Herz der 100 Familien (= des Volkes) als sein Herz ansieht" [257]). Denn wie es weiter heißt, „richten (ču, chinesisches Zeichen aus Wasser und Herr, anführen, zusammengesetzt, also ursprünglich wohl das seinem Ziele zuströmende Wasser bezeichnend) die 100 Familien sämtlich ihre Ohren und Augen auf ihn, während der heilige Mensch (seinerseits) alle als Kinder ansieht (hai-čï, d. h. wörtlich sie zu Kindern macht, welche zu lachen anfangen"; Kap. 49, 3). Dabei ist ihm jede Parteilichkeit gänzlich fremd, er kennt keine Bevorzugten, im Gegenteil ist nach Kap. 5, 2 wie Himmel und Erde auch „der heilige Mensch ohne Menschenliebe (žin)". Die 100 Familien (das Volk) hält er für einen Heuhund (tshu-keu, s. S. 66), d. h. alle sind ihm gleichgültig, oder vielmehr er ist weder für noch gegen jemanden besonders voreingenommen, alle behandelt er gleich. In gleicher Weise ist er nach Kap. 7, 2 wie Himmel und Erde selbstlos. Er erniedrigt sich selbst, um erhöht zu werden, er macht sich zum Letzten, um der Erste zu sein:

7, 2: „Daher (d. h. weil er nach Himmel und Erde sich richtet) der heilige Mensch seine Person (sich selbst) hintansetzt (heu, nach den chines. Commentatoren = sich krümmt, sich erniedrigt, Julien 26), dabei in seiner Person voransteht (sien); seine Person beiseite setzt (= unberücksichtigt läßt, ausschließt, verwirft, chin. nguai, ursprünglich außerhalb; nach den chines. Commentatoren = seinen Körper, sein Ich vergißt; Julien: se dégage de son corps; Legge: he treats his person as if it were foreign to him, ähnlich de Harlez: Il se traite comme étranger à soi-même), dabei die Person bestehen bleibt (bewahrt wird, tsün, dem chines. Zeichen nach die ein Kind beschirmende Hand).

Ist es nicht wegen seiner Selbstlosigkeit, d. h. weil er selbst ohne Privatinteresse ist (wu-ssï)? Daher ist er imstande, sein Persönliches zu vollbringen", sein Ich zur Vollendung (= vollen Geltung) zu bringen, (čhing-khi-ssï; Julien: peut reussir dans

ses intérêts privés), d. h. er erreicht es, daß er dennoch der erste von allen ist und sich lange erhält.

Ähnlich heißt es Kap. 66, 1: „Der Ströme und des Meeres, wodurch sie vermögen der hundert (= aller) Thäler Könige zu sein, ist, daß sie verstehen, sich vor ihnen zu erniedrigen. Daher vermögen sie, der hundert Thäler Könige zu sein.

2: Daher der heilige Mensch, wünscht er über dem Volke zu sein, sich unbedingt in Worten vor ihnen erniedrigt (vgl. Kap. 42, 2), wünscht er dem Volke voran zu sein, sich unbedingt in (seiner) Person ihnen nachstellt.

3: So verweilt der heilige Mensch oben (šang = in hoher Stellung), ohne daß es dem Volke schwer fällt; er verweilt voran (als Anführer, Lehrer), ohne daß das Volk sich darüber kränkt[258]). Daher freut sich der Himmel, ihn zu fördern ohne zu ermüden[259]). Da er (um den Vorrang, aber auch ganz allgemein) nicht streitet, kann unter dem Himmel niemand mit ihm streiten" (vgl. 22, 3).

Im einzelnen ausgeführt lesen wir dasselbe Kap. 12 (s. S. 75), Hier heißt es, daß die fünf Farben den Menschen blind, die fünf Töne taub, die fünf Geschmäcke ohne Geschmack machen; daß Pferderennen und Feldjagden den Menschen, sein Herz angreifend, aus der Fassung bringen, und die Sucht nach schwer erreichbaren Gütern ihn zu schädlichen Handlungen veranlaßt. Es sind dies die verunreinigenden Einflüsse der Welt, von welchen Kap. 49 die Rede ist. Darum meidet der heilige Mensch jede derartige Sinnenlust, sowie alles, was zu ihr reizt, „daher ist der heilige Mensch", wie es Kap. 12, 3 heißt, „für den Bauch (= das Innere, chines. fuk)[260]), nicht ist er für das Auge", von welchem in der Regel jeder Reiz zur Sinnenlust ausgeht. „Daher läßt er jenes fahren und ergreift dieses."

Wie sich der heilige Mensch jeder Beeinflussung von seiten der äußeren Welt verschließt, ebenso ist ihm auch Eigenliebe fern. „Er umfaßt das Eine"[261]), von dessen heilbringendem Wirken S. 48 die Rede war, nämlich Tao, „und wird so der Welt (des Reiches, thien-hia) Vorbild" (Kap. 22, 2), auf alles übrige verzichtet er!

22, 2: „Er sieht sich selbst nicht an (tsï-kien)[262]), daher leuchtet er[263]) (ming);

22, 3: Er billigt sich selbst nicht (tsï-ši)[264]), daher ist er ausgezeichnet (čang[265]), dem chines. Zeichen nach prachtvolles Gefieder darstellend);

Er rühmt sich selbst nicht (tsï-fat, letzteres aus Mann und Lanze), daher hat er Verdienst (kung);

Er überhebt sich selbst nicht (tsï-king, letzteres aus Speer und jetzt als phonet. Element), daher ist er überlegen (čang, Senior).

Eben nur weil er (um all das) nicht streitet, kann niemand unter dem Himmel mit ihm streiten", er ist eben hors concours.

Lao-tsï fügt hinzu: „Was man im Altertume sagte, (nämlich): Ist einer (im menschlichen Sinne) defekt, so ist er dann vollständig" (Anfangsworte des Kap. 22)[266], dürfte es denn ein leeres Wort sein? Als wahrhaftig vollkommen (= da er . . . ist) kehrt man zu ihm zurück"[267].

Ähnlich heißt es Kap. 72, 2: „Daher der heilige Mensch sich selbst kennt[268], aber sich nicht ansieht (de Harlez: sich nicht zeigt, kien); sich selbst liebt[269], aber sich nicht hochschätzt. Daher läßt er jenes fahren und behält dieses."

Kap. 77, 4: „Daher der heilige Mensch thut, ohne sich darauf zu stützen (ši); ist sein Verdienst vollendet, so verweilt er nicht dabei. Wie wünscht er nicht, seine Weisheit sehen zu lassen (Legge: to display his superiority)!"

Überhaupt ist der heilige Mensch äußerlich unscheinbar und gering, wie es Kap. 70, 3 heißt: „Daher der heilige Mensch grobes Wollenkleid (hot) anzieht (während in China Seide der gewöhnliche Stoff der Wohlhabenden ist), aber in seinem Herzen die Edelsteine birgt (hoei)".

Ebenso bleibt der wahre Weise nach Kap. 38, hier ta-čang-fu, d. h. der große Scheich, genannt, nicht bei der leeren Form, bei der Außenseite, wie sie bei einem Chinesen durch li, Ceremoniell und Anstand, vorgeschrieben ist, stehen, sondern hält vor allem auf Inhalt: 38, 5 „(Daher) verweilt der große Scheich bei seinem Kern (Inhalt, heu) und bleibt nicht bei seiner Schale (Außenseite, pok): er verweilt bei seiner Frucht und bleibt nicht bei seiner Blüte. Daher läßt er jenes fahren und behält dieses."

Seinen Wirkungskreis erblickt der heilige Mensch in der gesamten Welt. Seine hilfreiche Barmherzigkeit erstreckt sich nicht bloß auf die Menschen, denen er ausnahmslos beisteht, ohne jemanden zurückzuweisen, sondern auf die lebendigen Wesen überhaupt[270]. Kap. 27, 2 sagt Lao-tsï darüber: „(Daher) versteht es der heilige Mensch immer (čang, de Harlez: par sa nature constante), den Menschen beizustehen (kieu, auch schützen, retten), daher verwirft er die Menschen nicht (= keinen)[271]; er versteht

es immer, den Wesen (wut) beizustehen, daher verwirft er die Wesen nicht (= keines). Das heißt den Glanz (Ruhm, chines. ming) füttern (sik), d. h. sich zum Futter des Ruhmes machen" [272]).

Der höchste Beruf des heiligen Menschen jedoch besteht nach der Fortsetzung des Kap. 27 (3) darin, die Nichtguten zu veredeln. Der heilige Mensch wird hier im Gegensatze zu dem Nichtguten geradezu der gute Mensch genannt, wobei gleichzeitig die Güte der Natur als seine charakteristische Eigenschaft betont werden soll. Den zu veredelnden Nichguten sieht der gute Mensch daher ebenso als seinen Schatz, sein Gut an, wie dieser in ihm seinen verehrungswürdigen Meister erblicken soll: Einer ist eben auf den andern angewiesen, trotzdem sie eigentlich zu einander in schroffem Gegensatze stehen. Kap. 27, 3: „Daher ist der gute Mensch (šen-žin-če) des nichtguten Menschen Meister (ši) und der nichtgute Mensch des guten Menschen (unentbehrliches) Bedürfnis (tsz) [273]). Nicht schätzen seinen Meister, nicht lieben sein Bedürfnis, wenn (ein solcher) auch weise ist, so ist er (doch) recht verblendet [274]) (ta-mi)." Nur auf Grund richtiger Erkenntnis und gegenseitiger Anerkennung des natürlich gegebenen Verhältnisses zwischen dem Guten als Meister und dem Nichtguten als Zögling kann sich die zweckentsprechende persönliche Beziehung beider entwickeln, mit ihrem Exponenten, herablassender Liebe bei dem Ersteren, aufrichtiger Ehrerbietung bei dem Letzteren. „Dies heißt wichtig (yao) und trefflich (miao)" [275]), fügt Lao-tsï hinzu.

Nach Kap. 81, 2 heißt es: „Der heilige Mensch sammelt nicht an. Hat er auch genommen (i) und den Menschen (= anderen) gegeben (wei), so hat er (de Harlez: croit posséder) selbst desto mehr. Hat er genommen und den Menschen (= anderen) gegeben (iü = wéi), so ist sein Mehr desto größer (de Harlez: il pense s'être d'autant enrichi). Des Himmels Weg (tao) ist nützen und nicht schaden. Des heiligen Menschen Weg ist geben (wei, andere: machen, de Harlez: agir pour autruï) und nicht streiten."

In dem Streben, Allen selbstlos zu nützen, ist der höchst Gute (šang-šen) ein Bild tiefer Demut. Nach Kap. 8, 1 ist nämlich „der höchst Gute wie Wasser. Das Wasser ist gut den 10000 Wesen (allen Wesen) zu nützen, dabei streitet es nicht." 8, 2: „Es hält sich auf Stellen auf, welche alle Menschen verabscheuen . . ." Ebenso findet nach 8, 3 „auch der höchst Gute für's

Wohnen die Erde gut, fürs Herz findet er die Tiefen (de Harlez: le vide complet, Legge: abysmal stillness) gut", in welche er sich ebenso zurückzuziehen pflegt, wie das die Niederungen der Erde bewohnende Wasser selbst die Abgründe aufsucht; „im Umgange (= fürs gesellige Leben, iü, de Harlez, Strauß: im Geben) findet er die Humanität (žin) gut, fürs Reden findet er die Treue (sin) gut, fürs Herrschen findet er die Tauglichkeit (či, Legge: good order, de Harlez: bien regler tout) gut, für's Dienen (für's Geschäft) findet er das Vermögen (neng = die Geschicklichkeit) gut, für die (eigene, nicht aufgetragene) Bewegung findet er die (rechte) Zeit gut." 8, 4: „Als solcher streitet er nur nicht (wie es auch vom Wasser hieß). Darum findet er keinen Tadel" [276]).

Confucius zählt auch Tapferkeit, Mut (yung) mit zu den drei Grundtugenden des Edlen nebst Wissen (či) und Humanität (žin), aber schon nach ihm schätzt der Edle die Gerechtigkeit höher als den Mut [277]). Lao-tsï's heiliger Mensch streitet überhaupt nicht, wie wiederholt mit Nachdruck betont wird. Die Worte put-tseng, er streitet nicht, sind sogar die Schlußworte von Lao-tsï's Buche. Nur wenn er zum Kampf gezwungen ist, ergreift der Heilige die Waffen (Lao-tsï versteht nämlich unter seinem heiligen Menschen auch ganz besonders den guten Herrscher), aber selbst hier erobert und erzwingt er nichts. Er siegt zwar, weil er nach Lao-tsï's Anschauung siegen muß, aber auch dann bleibt seine persönliche Haltung ruhig, gelassen und bescheiden. Lao-tsï's Standpunkt in dieser Frage lernen wir aus Kap. 30, 2 kennen:

„Der Gute (šen-če) ist entschlossen (kue, mutig) und damit genug [278]), nicht wagt er von Gewaltanwendung Gebrauch zu machen [279]).

Entschlossen überhebt er sich nicht (king, wie Kap. 22, 2).

Entschlossen ist er nicht ruhmredig (fat, daselbst).

Entschlossen ist er nicht anmaßend [280]) (kiao, dem Bilde nach hohes Pferd).

Entschlossen kann er nicht anders (put-tek-i, d. h. er greift zu den Waffen, wenn er durchaus nicht anders kann).

Entschlossen ist er nicht gewaltsam (khiang)" [281]).

Dies alles wäre Ausschweifung, die dem Heiligen ganz fremd ist, wie es Kap. 29, 3 heißt:

„Daher läßt der heilige Mensch das Übermäßige (šin) fahren,

läßt fahren das Ausschweifende (še, chines. Zeichen groß und Person), läßt fahren das Aufstrebende (thai)" [282]).

Kap. 79 erfahren wir, daß der heilige Mensch sogar imstande ist, selbst seine berechtigten Forderungen fallen zu lassen, dagegen sämtliche Verpflichtungen eines Vertrages allein zu übernehmen. Er übernimmt die Leistungen, ohne Gegenleistung zu verlangen.

79, 1: „Daher der heilige Mensch den linken Vertrag (tso-khi, d. h. die linke Seite des Vertrages, die nach den Interpreten in alter Zeit, wo die Verträge auf Holztafeln geschrieben wurden, die zugestandene Verpflichtung enthielt) ergreift (= die Verpflichtung übernimmt) und von Menschen (= von anderen) nichts verlangt (d. h. seine auf die rechte Seite des Vertrages geschriebenen Forderungen nicht eintreibt).

Wer Tugend hat (yeu-tek) waltet des Vertrags [283]), wer ohne Tugend (wu-tek) ist, waltet des Zehnten (čhek = hebt den Zehnten ein)."

Kap. 34, 3 heißt es geradezu: „(Daher) der heilige Mensch bis ans Ende nicht groß ist (Strauß: nie den Großen macht, wei-ta); darum ist er imstande, seine Größe (= große Aufgabe) zu vollenden oder auch seine Größe vollkommen zu machen" [284]). Dasselbe wörtlich auch Kap. 63, 4.

Als Tao-Besitzer wirkt der heilige Mensch durch die Macht seines Beispieles. Denn nach Kap. 59, 1 heißt es ausdrücklich: „Hat man die Tugend (tek) gewichtig aufgespeichert, so ist dann nichts, was man nicht vermöchte. [285]) 2: Ist nichts, was man nicht vermöchte, so kennt dann niemand seine (= eines solchen) Grenze (Ende, kit) [286]). Kennt niemand seine Grenze, so kann (ein solcher) das Reich haben."

Damit steht im Zusammenhange, was von dem heiligen Menschen wiederholt ausgesagt wird, daß er nämlich nichts thut. Auch hierin ahmt der heilige Mensch Tao nach. Es handelt sich hier um das menschliche, im Grunde selbstische Thun, welches als solches mit der sittlichen Ordnung im Widerspruche steht und eben dadurch den Keim der eigenen Verderbnis in sich trägt. In dieser Hinsicht heißt es daher Kap. 64, 2:

„Einer, der macht [287]), zerstört es (pai-či),
einer, der darnach greift, verfehlt es (šit-či).

Daher der heilige Mensch nicht(s) thut und daher auch nicht(s) verdirbt, nicht zugreift und daher nicht verfehlt" . . .

In der Fortsetzung heißt es sogar: 64, 3:

„Der heilige Mensch wünscht nicht zu wünschen (yuk-put-yuk) [288], er schätzt schwer zu erreichende Güter nicht hoch.

Er lernt nicht zu lernen und kehrt dort um (oder zu demjenigen zurück), wo (worüber) die übrigen Menschen (čung-žin) überschreiten (hinausgehen, oder hinausgegangen sind).

Die 10000 Wesen (Dinge) in ihrer Selbständigkeit (in dem von selbst so sein) zu unterstützen, wagt er nichts zu machen [289]".

Auch nach Kap. 2, 4 „verweilt der heilige Mensch im Geschäfte des Nichtthuns, betreibt des Nichtredens Lehre".

Wiewohl so der heilige Mensch auf alles Weltliche verzichtet, erreicht er dennoch seinen Zweck. Kap. 47, 2 heißt es: „Man geht nicht zur Thür hinaus und kennt des Himmels Unteres (= alles unter dem Himmel), man schaut nicht zum Fenster hinaus und sieht des Himmels Weg (thien-tao). Je mehr man ausgehend sich entfernt, desto weniger kennt man. Daher der heilige Mensch (Verse):

Nicht geht und doch weiß,
nicht sieht und doch benennt,
nicht macht und doch vollendet."

Kap. 57, 3 sagt so der heilige Mensch, hier als Herrscher gedacht, von sich selbst:

(Daher spricht der heilige Mensch:)

„Ich mache nichts (ngo-wu-wei) und das Volk ändert sich von selbst (tsï-hoa): ich liebe die Ruhe und das Volk ist von selbst richtig (čing); ich bin ohne Beschäftigung (wu-ssi) und das Volk ist von selbst reich; ich bin ohne Wünsche und das Volk ist von selbst urwüchsig (phuk, einfach, s. S. 53 u. 56)."

Zur äußeren Ruhe gehört selbstverständlich auch die innere, die Seelenruhe, diese als unerläßliche Grundlage jener. Nach Kap. 26, 1 gilt ganz allgemein für die Natur:

„Das Schwere (čung) ist des Leichten (khing) Wurzel (ken),
Die Ruhe (tsing) ist der Bewegung (tsao) Fürst (kiün)."

Lao-tsï denkt hier, wie auch sonst, an den Baum, dessen starker Stamm das leichte Laub trägt; er denkt an das rührige Wasser, welches in seinem unbeweglichen Strombette leicht dahinfließt. Dieses an den irdischen Dingen erkannte Gesetz behauptet sich nach Lao-tsï auch in seiner Anwendung auf den Menschen. Hier heißt es Kap. 26, 2:

Kap. 26, 2: „Daher der heilige Mensch, den ganzen Tag im

Gange (hing = in all seinem Thun und Verhalten), sich von dem Vorratswagen (tsī-čung) nicht entfernt", nämlich von seinen Seelenschätzen [290]).

3: „Wenn er auch glanzvolle (yung, dem chines. Zeichen nach ein Feuer unter dem Dache, zwei über demselben) Aussichtspunkte (kuan) hat, nach Schwalbenart (yen, daher auch ruhig, gelassen) sitzt er (verbleibt er), sich über sie hinwegsetzend (so wörtlich das chines. čhao-žan) [291])", mit einem Worte, selbst in günstigsten Lebensverhältnissen verläßt ihn die Seelenruhe nicht [292]).

Das Wirken des heiligen Menschen erscheint auf diese Weise ganz unscheinbar; er scheint sich nur mit Kleinem und Leichtem zu befassen und begegnet auch lebenslang keinerlei Schwierigkeiten. Aber schließlich kommt doch nur Großes und Schweres heraus.

Fragen wir, wie das möglich ist, so lautet die Antwort dahin, daß der heilige Mensch auch hierin ganz anders verfährt, als die übrige Welt. Während nämlich die übrigen Menschen, wie die Erfahrung lehrt, vielfach leichtsinnig verfahren, namentlich oft leichthin versprechen, weil sie es für leicht erachten, dann aber nur selten ihr Wort halten, weil ihnen die Ausführung zu schwer vorkommt, thut der heilige Mensch alles mit gehörigem Ernst und hält umgekehrt seine Aufgabe, selbst wo sie der Welt ganz gering erscheint, für groß und schwer. Instruktiv in dieser Hinsicht ist Kap. 63:

63, 1: „Thun ist (oder allgemeiner: sei) ihm, d. h. dem heiligen Menschen, Nichtthun,

Geschäft ist (sei) Geschäftslosigkeit,

Geschmack ist (sei) Geschmacklosigkeit.

Groß ist (sei) klein,

Viel ist (sei) wenig. [293])

2: Verdruß (Julien: Unrecht) vergilt er (oder: vergelte man) mit Tugend (Julien: bienfaits).

3: Er plant (oder: man plane) Schwieriges in dessen Leichtsein [294]); er macht (man mache) Großes in dessen Geringsein.

Der Welt (des Reiches, chin. thien-hia) schwierige Geschäfte entstehen unbedingt aus leichten,

Der Welt große Geschäfte entstehen unbedingt aus geringen.

4: Daher der heilige Mensch lebenslang nichts Großes thut (und eben) darum imstande ist, Großes zu vollenden.

5: Dies (fu) leichthin Versprechen (wie es in der Welt vorkommt) ist unbedingt von wenig Treue (begleitet) oder verdient wenig Vertrauen (de Harlez).

Viel Leichtes wird unbedingt zu viel Schwierigem [295].

Daher der heilige Mensch es auch für schwierig hält [296]) und darum lebenslang ohne Schwierigkeit ist [297])."

Für die Beschaffenheit des heiligen Menschen ist der Ausspruch Lao-tsï's Kap. 28, 4 von Wichtigkeit. In diesem Kapitel ist von dem Zustande ursprünglicher, natürlicher Einfachheit die Rede, zu welcher derjenige, der Tao besitzen will, zurückkehren muß. Das chines. Zeichen für diesen Urzustand, diese Urwüchsigkeit, phuk bedeutet ursprünglich Rohholz. Kap. 28, 4 heißt es nun, daß diese natürliche Einfachheit zerstört werden muß, wenn etwas brauchbar gemacht werden soll, oder, wie Lao-tsï es ausdrückt: „Ist die Roheit (phuk) verloren gegangen, so giebt's (wei, auch: macht man) Gefäß (khi)". Dies gilt ganz allgemein in der Welt, nur der heilige Mensch ist anders. Von diesem heißt er im Gegenteil: „Wenn der heilige Mensch davon (von der Roheit) Gebrauch macht, so wird er dann der Beamten Ältester (čang). Daher er, groß in der Verwaltung, nicht Wunden schlägt (hai)" [298]).

Im Zusammenhange damit heißt es auch Kap. 58, 3:

(„Daher) ist der heilige Mensch eckig (fang) [299]), dabei schlägt er nicht Wunden (kot), ist kantig (lien), dabei verwundet er nicht; er ist gerade (aufrichtig), dabei nicht ungebunden (zügellos, Strauß: willkürlich; chines. Zeichen sz aus lang und Pinsel zusammengesetzt), er glänzt (kuang), doch blendet er nicht (yao)".

Auch Kap. 56 ist von dem tiefen Einswerden (hiuenthung) des heiligen Menschen mit Tao die Rede. Der heilige Mensch erweist sich derart Tao ähnlich, daß Lao-tsï Kap. 56 dieselben Verse auf ihn bezieht, welche er Kap. 4 in Bezug auf Tao selbst gebraucht hat, nämlich:

Kap. 56, 1: Der Wissende (či-če) redet nicht, der Redende weiß nicht.

Er verschließt seine Durchgänge,
sperrt seine Pforten zu,
56, 2: bricht seine Spitze,
entwirrt seine Wirren,
macht harmonisch (paßt an, mildert) seinen Glanz,
macht gleich sich seinem Staube.

Das heißt tiefes Einswerden!“

Dem daraus sich ergebenden Zustande des heiligen Menschen im Vergleich mit der übrigen Welt gelten die Kap. 45 citierten Verse:

45, 1: „(Innerlich) sehr vollkommen (ta-čhing)[300]) ist er (= erscheint er der übrigen Welt) wie gebrechlich (khiuet, ursprünglich ein zerbrochenes Gefäß), in seinem Gebrauch (khi-yung, d. h. bedient man sich seiner, gebraucht man ihn) jedoch ist er nicht unbrauchbar (pi, wörtlich: wird er nicht abgenutzt, abgetragen, das Bild vom Kleide entlehnt)[301]).

Sehr voll[302]) ist er wie leer, in seinem Gebrauch jedoch wird er nicht erschöpft.

2: Sehr gerade[303]) ist er wie krumm,
sehr geschickt ist er wie unbeholfen,
sehr zungenfertig ist er wie stammelnd.“

Die Welt findet den heiligen Menschen mangelhaft, in Wirklichkeit ist dies jedoch nicht der Fall. Das Warum erfahren wir Kap. 71, 3: „Der heilige Mensch ist nicht krank, weil er die Krankheit für Krankheit hält (i-khi-ping-ping)“[304]), oder, wie Strauß übersetzt, weil ihn seine Krankheit kränkt. „Daher ist er nicht krank“. Er weiß eben wohl, worin die wirkliche Krankheit besteht, nämlich im Mangel der wahren Erkenntnis Tao's.

Nur ein solches Leben verdient nach Kap. 50 als wahres Leben bezeichnet zu werden. Denn seiner ganzen Beschaffenheit nach geistig, überirdisch, ist es von den Gefahren der Welt nicht bedroht. Es heißt „gut eingerichtet.“ Lao-tsï sagt darüber

Kap. 50, 2: „Nun habe ich gehört: Derjenige, der es versteht, sein Leben gut einzurichten (šip), stößt, das Hochland durchwandernd, auf Nashorn und Tiger nicht, schrickt, unter das Kriegsheer eintretend, vor Schild und Waffen nicht zurück[305]).

Das Nashorn hat (nämlich) nicht, wo sein Horn einzustoßen, der Tiger hat nicht, wo seine Krallen einzuschlagen, Waffen haben nicht, wo ihre Schneide (Spitze) einzulassen. Warum dies? Weil er keine tödliche Stelle hat“[306]).

Sein Zustand kommt dem Zustande des neugeborenen Kindes gleich, von dem es Kap. 55 hieß[307]), daß giftige Insekten es nicht stechen, reißende Tiere nicht packen und Raubvögel mit den Klauen nicht erfassen.

Kap. 60, 2 lesen wir sogar, daß die Tugend des taohaften

Menschen (Herrschers) selbst diejenigen Geister, die die Menschen zu verletzen geneigt sind, beeinflußt, von ihrem schädlichen Verfahren abzustehen [308]).

---

b) Der heilige Mensch als Mitglied der Gesellschaft.

Verwandtschaftsverhältnisse.

Lao-tsï erkennt nur Tao und das aus der Vereinigung mit diesem sich ergebende Verhältnis an. Ausdrücklich heißt es Kap. 52, 1: „Hat man seine Mutter (= Tao) kennen gelernt, so kennt man (auch) seine Kindschaft (d. h. so weiß man auch, wessen Kind man ist). Hat man seine Kindschaft erkannt und bewahrt dann seine Mutter (d. h. befolgt man sie in seinem Thun, merkt man auf sie), so ist der Körper (selbst) im Sterben (mut) ohne Gefahr." Von diesem Standpunkt aus ist Lao-tsï alles, was man sonst (Lao-tsï meint hier namentlich seinen Rivalen Confucius) für Vorzüge und Tugenden sowohl der menschlichen Gesellschaft in ihrer Gesamtheit als ihrer einzelnen Individuen hält, sämtlich nur eine Folge dessen, daß man von Tao abgefallen ist. Solange der Mensch hat, woran sich anzuschließen, nämlich Tao, solange er nach Tao's Vorbilde nur seiner ursprünglichen Einfachheit nachgeht und an ihr festhält, solange er ohne Privatinteressen und ohne Wünsche ist, verspürt er gar kein Bedürfnis darnach. Dies gilt von der Familie, dies gilt auch von der Gesellschaft. Während der Chinese überhaupt, Confucius insbesondere, die sogenannten fünf gesellschaftlichen Verhältnisse anerkennt, welche die Mitglieder der menschlichen Gesellschaft verbinden, nämlich zwischen Vater und Sohn, Fürst und Unterthan, Mann und Frau, zwischen dem älteren und jüngeren Bruder sowie zwischen Freunden und Bekannten, und zu ihren Exponenten die ihnen entsprechenden Grundtugenden: Pietät, Loyalität, Eintracht, Harmonie und Treue macht, tritt all dies nach Lao-tsï erst dann ins Bewußtsein des Menschen, wenn das Gegenteil davon zu Tage getreten ist. Sie beweisen durch ihr Insbewußtseintreten eben, daß das ursprüngliche, reine Verhältnis, in welchem sie, reinem Herzenstriebe entsprungen, als etwas Selbstverständliches bestehen, ohne daß man sich ihrer bewußt ist, aufgehört hat zu existieren. Sie treten dann zum Vorschein, aber als gesetzlich vorgeschriebene Pflichten, und sind

eben deswegen für Lao-tsï wertlos, weil sie ein Zeichen des Verfalles der menschlichen Gesellschaft sind. Tugenden sind sie nur im menschlichen Sinne des Wortes. Seinem Vorbilde, Tao, ähnlich, kennt auch der Taohafte keine Verwandten. Ihm sind alle Menschen gleich, Verwandte und Nichtverwandte, Gute wie Ungute, wie es Kap. 49, 1 heißt: Der heilige Mensch hat kein beständiges Herz, er nimmt der 100 Familien (des Volkes) Herz und macht es zu seinem Herzen, wozu Lao-tsï für seine Person hinzufügt:

49, 2: „Die Guten — ich behandle sie gut, die Unguten — ich behandle sie auch gut; die Tugend ist gut.

Die Treuen — ich behandle sie treu; die Untreuen — ich behandle sie auch treu; die Tugend ist treu."

In dieser Richtung erklärt Lao-tsï Kap. 67, 3 Mitleid und Milde, wie der chinesische Ausdruck tsz zu übersetzen ist, für den ersten seiner drei Schätze, die der Himmel ihm nnd überhaupt demjenigen verleiht, den er retten will.

Nach Kap. 18, 3 heißt es ausdrücklich in Bezug auf die Familie wie auf den Staat:

„Sind die sechs Verwandtschaften (luk-tshin) — nämlich Vater, Mutter, älterer Bruder, jüngerer Bruder, Weib und Kind — nicht in Harmonie, so giebt es Pietät und Vaterliebe.

Ist Reich und Familie in Verwirrung und Unordnung, so giebt es Loyalität (Herz in der Mitte: čung) und Treue (sin)".

Confucius verlangt von seinem Edelmann das gänzliche Gleichgewicht des Äußern mit dem Innern, eine gleichmäßige Entwickelung des Wesens wie der Accidentien.

Dies zu erreichen braucht der Edle zunächst die drei Hauptpostulate: Wissen als Kenntnis des Himmels und seiner Fügung, der Leute, in der Vergangenheit wie in der Gegenwart, ihrer Handlungen wie ihrer Worte, schließlich Kenntnis seiner selbst, sowie der Pflichten, die der Mensch hat als Individuum wie als Mitglied der menschlichen Gesellschaft; Humanität (žin) als die eigentliche menschliche Tugend, das Verhältnis des Menschen zu seinen Mitmenschen bestimmend, da nach Confucius' Definition human sein so viel heißt wie Mensch sein, d. h. sich so aufführen, wie es sich für den Menschen als Mitglied der menschlichen Gesellschaft geziemt; schließlich Mut, Furchtlosigkeit, Tapferkeit (yung), diese jedoch durch Gerechtigkeit (ngi) beschränkt, ohne welche sie leicht in Unruhestiften ausartet. Daher lesen

wir dann geradezu, daß der Edle die Gerechtigkeit höher schätzt, als den Mut. Die äußere Seite der Gerechtigkeit sowie der übrigen Tugenden bildet li (gute Sitte). Diese Tugenden entwickelt der Mensch im Umgange mit seinen Mitmenschen, der von Confucius als der rechte Weg des Menschen erklärt wird, und zwar auf Grundlage von Aufrichtigkeit einerseits, Gegenseitigkeit andererseits. Denn was der Mensch nicht will, das man ihm thue, das thut auch er anderen nicht. Seiner größten Aufmerksamkeit würdigt er dabei die erwähnten fünf menschlichen Verhältnisse mit den Pflichten, die sie ihm auferlegen, und den Tugenden, die ihnen entsprechen.

Dem Chinesen gelten seine Grundtugenden für parallel und gleichwertig, höchstens einander ergänzend, zum Teil auch einschränkend. Nicht so Lao-tsï, der in einzelnen vielmehr den stufenweise fortschreitenden Verfall des Individuums wie der Gesellschaft erblickt. So hat z. B. für Confucius die chinesische Grundtugend li, die wir als Anstand, Schicklichkeit, Sitte, Brauch, schließlich auch Ceremoniell übersetzen, die übrigen Tugenden einzuschränken und zu bestimmen, da ohne eine solche Einschränkung selbst die schönsten Eigenschaften des Menschen zu Untugenden werden. Sie ist daher nach der chinesischen Anschauung die sicherste Grundlage des sittlichen Verhaltens des Menschen. Ganz anders heißt es bei Lao-tsï Kap. 38, 3:

„Daher verliert man Tao, so ist man dann tugendhaft (tek);
Verliert man die Tugend, so ist man dann human (žin);
Verliert man die Humanität, so ist man dann gerecht (ngi);
Verliert man die Gerechtigkeit, so ist man dann gesittet (li).
Diese sogenannte Gesittung ist (jedoch) der Loyalität (čung) und Treue (sin) dünner Überzug und der Verwirrung (luan) Anfang“ [309]).

Ähnlich heißt es Kap. 18, 1:

„Ist der große Weg (oder auch der große Tao, ta-tao) in Verfall geraten (fei), so giebt es Humanität (žin) und Gerechtigkeit (ngi)“.

Daher heißt es im Zusammenhange damit Kap. 19, 1:

„Verzichtet man auf die Humanität und verläßt man die Gerechtigkeit, so kehrt das Volk zur Pietät (hiao) und Vaterliebe (tsz) zurück“. Daher hieß es an den schon angeführten Stellen, daß Himmel und Erde ohne Humanität für die Welt, der heilige Mensch ohne Humanität für das Volk (wörtlich: die

100 Familien) ist (Kap. 5 s. S. 66 u. 81. Vgl. auch Kap. 79, 2 S. 66). Wenn nun nach Kap. 8, 3 „der höchst Gute (šang-šen) . . . ., im Verkehr (iü, andere übersetzen: im Geben) sich auf die Humanität versteht, sie gut findet“, so verläßt hier Lao-tsï, wie auch sonst, die ideale, weil für den Menschen als Menschen nicht zu erreichende Höhe und begnügt sich mit weniger, um seine Lehre auch für den Menschen brauchbar zu gestalten. Aber auch hier verlangt er die menschlichen Tugenden in höherer Gestalt. Für ihn existiert nur hohe Tugend, hohe Humanität, hohe Gerechtigkeit, hohe Gesittung, wie wir ausdrücklich erfahren. Kap. 38, 1 ff. (Den Anfang des Satzes s. S. 55: Hohe Tugend etc.). Lao-tsï's hohe Tugend thut (nach dieser Stelle) nichts und hat auch nicht warum zu thun, während niedere, im gewöhnlichen Sinne menschliche Tugend es thut und auch hat, warum zu thun. Von den weiteren Abstufungen heißt es nun:

„Hohe Humanität thut es und hat nicht warum zu thun (ohne daß sie hat . . .)[310]);

hohe Gerechtigkeit thut es und hat warum zu thun[311]);

hohe Gesittung thut es, und wenn niemand ihr antwortet, dann entblößt sie (žang, nach Art der Kämpfer) die Arme und (Gewalt anwendend) erzwingt es.“ [312])

Was nun Vertrauen einerseits, Treue andererseits anlangt, welche Ausdrücke der chinesischen Tugend sin entsprechen, so erkennt Lao-tsï wohl auch sie an, jedoch abermals nur in dem Sinne, wie sie vor alters vorkamen, und nicht im modernen Sinne des Wortes, wie sie auch Confucius aufgefaßt hat. Denn letztere ist nach Lao-tsï's schon mitgeteiltem Ausspruch (Kap. 38, 4) nur der Loyalität und Treue dünner Überzug und der Verwirrung Anfang. Die hervorragenden Herrscher des Altertums schenkten den Unterthanen volles Vertrauen, welches diese ihrerseits rechtfertigten und vergalten. Das Volk wurde damals höchstens das Dasein seiner Herrscher gewahr, indem es seinerseits den Herrschern keinen Anlaß gab „zu thun“. Aus diesem Verhältnis ergiebt sich auch Lao-tsï's Standpunkt, den wir Kap. 17, 2 kennen lernen: „Daher, reicht das Vertrauen (sin von seiten der Herrscher) nicht hin, so giebt's Untreue (put-sin von seiten der Unterthanen)“ [313]). Dasselbe wörtlich auch Kap. 23, 3 (zu Ende). Lao-tsï's eigener, persönlicher, höherer Standpunkt tritt jedoch erst Kap. 49, 2 zu Tage, wo er sich so äußert:

„Getreue — ich behandle sie getreu,

Nichtgetreue — ich behandle sie auch getreu,
Die Tugend ist getreu!" —

Das chines. Zeichen für Treue entspricht, seiner Zusammensetzung aus Mensch und Wort nach, etwa dem deutschen Sprichworte: ein Mann ein Wort. Dies führt uns auf

die Rede.

Auch nach Lao-tsï Kap. 8, 3 heißt es von dem höchst Guten (šang-šen), daß er „fürs Reden die Treue gut findet". Daraus ergiebt sich für ihn die Vorsichtigkeit im Reden. Denn nach Kap. 63, 5 findet „leichtes Versprechen unbedingt wenig (selten) Treue", d. h. je mehr einer verspricht, desto weniger hält er seine Versprechungen oder aber desto weniger Glauben findet er. Kap. 17, 3 spricht Lao-tsï von den kostbaren (kuei) Worten der großen Herrscher im hohen Altertume (thai-šang, Kap. 17, 1): „Wie vorsichtig (yeu, ursprünglich ein Affe, der nach chines. Wörterbüchern auf einen Baum klimmt, wenn er einen Menschen gewahr wird, und heruntersteigt, wenn letzterer außer Sicht ist) waren ihre kostbaren Worte!" Kostbar deckt sich hier mit sparsam[314]). Denn nach Kap. 23 heißt es „wenig reden ist von selbst so" (tsï-žan), d. h. naturgemäß, wie die Erfahrung zeigt. Lao-tsï bedient sich, dies zu erhärten, eines Vergleiches aus dem Gebiete der Naturerscheinungen. „Ein Sturmwind ist (= dauert) nicht den ganzen Morgen, ein Platzregen ist (= dauert) nicht den ganzen Tag", wiewohl sie, wie wir S. 63 gesehen haben, ihr Entstehen dem Zusammenwirken von Himmel und Erde, also den größten Naturmächten verdanken. „Himmel und Erde sogar können nicht länger (oder auf die Dauer, kieu), um wie viel mehr trifft dies hinsichtlich des Menschen zu", d. h. um wie viel weniger soll der Mensch[315]) seiner Rede freien Lauf lassen.

Lao-tsïs Ideal wäre geradezu das Nichtreden, wie dies nach Kap. 73 des Himmels Weg (thien-či-tao) ist. Hier (Kap. 73, 4) heißt es ausdrücklich: (Verse) . . . „er (der Himmel) spricht nicht, und doch versteht er (šen) Antwort zu bekommen; er ruft nicht (put-čao), und doch kommt man von selbst zu ihm (tsï-lai)."

Doch dies vermag eben nur der Himmel. Im Zusammenhange damit heißt es auch Kap. 56, 1: „Wer weiß (či-če), der redet nicht, wer redet (yen-če), der weiß nicht"[316]). Kap. 43, 3 ruft Lao-tsï im selben Sinne: „Lehren ohne Worte (put-yen-či-kiao),

Nützen ohne Thun, unter dem Himmel wenige erreichen es (oder: selten erreicht man es)“ [317]).

Gelingt es so nur den wenigsten, durch sittliche Größe und Reinheit besonders ausgezeichneten Individuen, ohne Worte, durch die unwiderstehliche sittliche Macht des stummen Beispieles andere zu belehren, wie sie sein sollen, stehen den meisten Worte zur Verfügung. Aber man muß es verstehen, zu reden, wenn man sein Ziel erreichen will. Denn nur „wenn man zu reden versteht [318]), ist man ohne Fehler und ohne Tadel“, heißt es ausdrücklich Kap. 27, 1 (Vers). Zu reden verstehen ist allerdings mehr als zungenfertig sein. Denn gegenüber einem, der zu reden versteht, erweist sich nach Kap. 45, 2 „der (im menschlichen Sinne) sehr zungenfertige (ta-pien, pien, der Zusammensetzung des chines. Zeichens nach doppelt bittere, herbe Worte, also erbitterte Rede) wie stammelnd (Vers)“. Ein anderer Vers, citiert in Kap. 5, 4, besagt:

„Viel reden — vielfache Erschöpfung“,

wozu bemerkt wird: „Es ist nicht wie wenn man es innen behält (šeu-čung)“ [319]).

Insofern es nun ohne Rede nicht geht, werden nach dem Beispiele der Alten vorsichtige und sparsame Worte anempfohlen (s. die oben mitgeteilten Stellen Kap. 17, 3 und Kap. 23). Nähere Charakteristik der Worte lesen wir Kap. 81, 1: „Treue (sin) Worte sind (erscheinen) nicht schön (im gewöhnlichen Sinne des Wortes, mei, der Zusammensetzung des chines. Charakters nach aus Schaf und groß, d. h. großes Schaf) schöne Worte sind nicht treu. Wer (oder was) gut ist (šen-če), ist nicht zungenfertig (auch kunstvoll, pien, s. oben), wer (was) zungenfertig ist, ist nicht gut“ [320]). Auch Kap. 78, 2 heißt es: „Gerade (čing) Worte sind wie verkehrt“ (fan, auch paradox) [321]). Lao-tsï's Anschauung von der Notwendigkeit, sich zu erniedrigen, wenn einer wirklich hoch sein will, entsprechen die Worte des Kap. 66, 2, nach welchen der heilige Mensch, hier als König gedacht, indem er wünscht, über dem Volke zu sein (šang-min) sich notwendigerweise mit (seinen) Worten (in seiner Rede) unter dasselbe stellt (sich vor ihm erniedrigt) . . . . und weiter Kap. 66, 3: weil er nicht streitet [322]), darum vermag niemand unter dem Himmel mit ihm zu streiten. Kap. 70, 2 sagt Lao-tsï: „Die Worte haben, wem sie entstammen (tsung, wörtlich Ahnherr, Stifter einer Familie, dann allgemein Urheber, also ihren Ursprung), die Geschäfte (ssï, Thaten, Werke) haben (ihren)

Fürsten (kiün)". — Unmittelbar vorher spricht Lao-tsï von seinen Worten, die sehr leicht zu verstehen und sehr leicht auszuführen sind; gleichwohl kann niemand unter dem Himmel sie verstehen, kann niemand sie bethätigen. Auch in den darauf folgenden Worten spricht er von denen, die ihn verstehen. Es liegt daher nahe, auch den citierten Ausspruch auf Lao-tsï's Lehre zu beziehen[323]): Sie hat einen Urheber, unter dem im Sinne Lao-tsï's niemand anderer zu verstehen sein kann als sein Tao[324]). Aber nichts hindert, diese Worte auch ganz allgemein aufzufassen. In diesem Falle würde Lao-tsï verlangen, daß die Worte derjenigen, die seine Lehre annehmen, von Tao ausgehen, demselben immer entsprechen und zu ihm auch zurückkehren. Die Worte: „nur weil man diese nicht kennt, darum kennt man (auch) mich nicht", durch welche Lao-tsï selbst sich als Tao's Werkzeug bekennt, unterstützen diese allgemeinere Auffassung.

Doch Worte frommen nicht viel, wenn nicht Thaten nachfolgen. In dieser Hinsicht äußert sich auch Lao-tsï Kap. 62, 2 im Sinne des lateinischen: Verba movent exempla trahunt: „Schöne Worte sind marktfähig[325]) (kho-i-ši, wörtlich: können zu Markte gehen), ehrenhafte (edle) Handlungen können die Menschen zunehmen machen (kia-žin)", d. h. können die Menschen vorwärtsbringen[326]). So kommen wir zu dem

Wandel (hing).

Lao-tsï's heiliger Mensch wirkt durch die unwiderstehliche Macht seines Beispieles. Daraus ergiebt sich nach Tao's Vorbild auch für den Menschen das Nichtthun als das Höchste. Die Lehre von dem Nichtthun gehört demnach mit zu den Hauptbegriffen der Lehre Lao-tsï's.

Nichtsein, Nichtthun.

Während nach Kap. 40, 2 alles unter dem Himmel im Sein entsteht (s. S. 69), heißt es in der Fortsetzung dieser Stelle, „daß Sein im Nichtsein entsteht (geboren wird, yeu šeng iü wu)".

Nach Kap. 11 ist es Nichtvorhandensein, was den Gebrauch bedingt, wie alltägliche Erfahrung lehrt:

11, 1: „Dreißig Speichen vereinigen sich auf einer Nabe". Doch nicht sie sind es, welche die Brauchbarkeit des Rades bedingen, im Gegenteil „entsprechend ihrer Leere (d. h. der inneren

Rundung, der Stelle der Nabe, die sie frei lassen) ist (= erfolgt) des Wagens Gebrauch (Brauchbarkeit).

11, 2: Erweichten Thones sich bedienend macht man Geräte; (doch nur) entsprechend (= wegen) ihrer Leerheit (Höhlung) ist (= erfolgt) der Geräte Gebrauch.

11, 3: Man bricht Thüre und Fenster (in den Wänden) und macht so ein Haus; entsprechend seiner (des Hauses) Leerheit (d. h. wegen der leeren Thüre und Fenster) ist (= erfolgt)[327] des Hauses Gebrauch.

11, 4: Darum man, indem man sich des Seins (yeu, des Seienden, dessen was man hat) bedient, Nutzen schafft (d. h. Nützliches macht, hervorbringt), (jedoch erst) indem man sich des Nichtseins (wu, des Nichtseienden) bedient, man den Gebrauch macht (wei-yung), d. h. die Brauchbarkeit erzielt".

Kap. 43, 1 sagt Lao-tsï: „Unter dem Himmel das höchst Geschmeidige (ẑeu, das chines. Zeichen aus Holz und Speer zusammengesetzt) treibt ungestüm das höchst Feste unter dem Himmel vorwärts.

43, 2: Nichtseiendes (d. h. Immaterielles, Unkörperliches, Stoffloses) tritt (dringt) ins Zwischenraumlose (so wörtlich das chinesische wu-kien, d. h. Nichtleere, Massive, Dichte) ein.

Ich weiß daraus, schließt Lao-tsï in der Fortsetzung der Stelle (Kap. 43, 3), daß auch das Nichtmachen (wu-wei) (seinen) Nutzen hat". Folgt die bereits auf S. 95 mitgeteilte Stelle, wonach nur selten einer es erreicht, ohne Worte zu belehren, ohne Thun zu nützen.

Diese und ähnliche Vorgänge der Naturwelt veranlassen Lao-tsï, auch dem Menschen die Leerheit, sowie das Zurückkehren zu seinem Ursprung als Anforderungen aufzustellen. Denn Kap. 16, 1 heißt es: „Gelangen auf der Leerheit Gipfel ist Bewahren der Ruhe Beständigkeit[328]) (tuk, aus Bambus und Pferd zusammengesetzt, ursprünglich das ruhig langsam gehende Pferd)". Unter der Leerheit ist die gänzliche innere Befreiung des Menschen von allem sinnlichen Begehren und weltlichen Streben zu verstehen, welches den Menschen ebenso in steter Unruhe erhält und ihn zur Vollendung nicht gelangen läßt, wie ihn das Aufgeben desselben, die Entäußerung, zur Ruhe führt.

Was nun das Zurückkehren zu seinem Ursprung anlangt, so ist auch hier die belebte Natur ein sprechendes Zeugnis für die Richtigkeit des von Lao-tsï aufgestellten allgemeinen Gesetzes. Denn wie

die schon auf S. 71 mitgeteilte Fortsetzung der Stelle Kap. 16, 1 besagt, teilt alles in der Natur das Streben, sich zu erhalten und zu entfalten. Aber auf der höchsten Stufe der Entwickelung angelangt, fängt alles an wieder abzunehmen, bis es ruht. Es hat seine Aufgabe erfüllt und kehrt zu seinem Ursprunge, dem Nichtsein, zurück. Kap. 16, 2 heißt es daher: „Zurückkehren zur Wurzel (ken, d. h. zu seinem Ursprunge) heißt ruhen, das heißt seine Bestimmung (ming) zurückgeben (fuk)".

Auf diese Weise erweisen sich die Begriffe Leerheit (Entäußerung) und Rückkehr zu seinem Ursprung, der erstere das Innere, der letztere das Äußere betreffend, als ziemlich gleich, beide einem und demselben Ziele zustrebend, der ungestörten, ewigen Ruhe im Schoße Tao's. Nach S. 42 ist Tao selbst nämlich leer und ruhig, in seinem Sein, wie in seinem Thun, woraus folgt, daß auch derjenige, der von Tao Gebrauch machen will, nicht voll sein darf. Nach Kap. 37 heißt es geradezu, daß Tao, wiewohl er alles in der Welt bewirkt, dennoch selbst beständig ohne Thun ist, d. h. alles entsteht wie von selbst, ohne Kraftanwendung von Seiten Tao's. Kap. 63, 1 wird daher auch der allgemeine Grundsatz aufgestellt: Das Thun sei Nichtthun [329]), das Geschäft sei Geschäftslosigkeit, der Geschmack sei Geschmacklosigkeit, das Große sei (erscheine) klein, das Viele sei wenig. Kap. 47, 2 heißt es in dieser Hinsicht von dem heiligen Menschen (šing-žin), daß er nicht geht und doch weiß, nicht sieht und doch benennt, nicht macht und doch vollendet. Ganz besonders soll dies nach Kap. 48 von dem Herrscher gelten. Geschäftigkeit reicht nach dieser Stelle nicht hin, des Himmels Unteres (= das Reich) in Empfang zu nehmen, im Gegenteil gilt, daß wenn einer das Reich empfängt, dies immer nur durch Geschäftslosigkeit erfolgt. (Dasselbe Kap. 57, 1.) Nach Kap. 75, 1 ist das Volk schwer zu beherrschen, wenn (wörtlicher: weil) die Obrigkeit zu thun hat. Lao-tsï's Herrscher im Ideale kann daher nach Kap. 57, 3 erklären, daß er nichts macht und das Volk von selbst sich ändert, daß er die Ruhe liebt und das Volk von selbst sich bessert, daß er ohne Geschäft ist und das Volk von selbst sich bereichert, daß er ohne Wünsche ist und das Volk von selbst urwüchsig wird. Anderswo (Kap. 47) heißt es im selben Sinne: Man geht nicht zur Thür hinaus und kennt das Reich (oder die ganze Welt, thien-hia), man schaut nicht zum Fenster hinaus und sieht des Himmels Weg (tao).

Kap. 48, 1 heißt so ganz allgemein von demjenigen, der taobeflissen (wei-tao) von Tag zu Tag immer mehr abnimmt, bis er am Nichtthun anlangt, daß er „nichts thut und es dennoch nichts giebt, was er nicht thäte“ [380]).

Nichtthun ist wohl das vom Menschen anzustrebende, ihm jedoch gleichzeitig auch unerreichbare Ziel. So erklärt es sich, wenn man, gegenüber den erwähnten Aussprüchen vom Nichtthun, Kap. 81, 2 ganz zu Ende, als den letzten Satz im Tao-tek-king die Worte liest: „Des heiligen Menschen Weg ist thun (wei), dabei nicht streiten“ [381]). Welcher Art das Thun des heiligen Menschen ist, lehren andere Aussprüche Lao-tsï's, aus denen hervorgeht, daß Lao-tsï die Begriffe Schwäche uud Nachgiebigkeit, letztere schon aus dem soeben erwähnten Begriffe des Nichtstreitens sich ergebend, als dem Nichtthun am nächsten ansieht. Dies führt uns zu den Begriffen:

Klein, schwach, niedrig, nachgiebig.

Kap. 76, 1 heißt es:

„Des Menschen Geborenwerden (= der Mensch bei seiner Geburt) ist zart und schwach, sein Tod (= bei seinem Tode) ist (er) fest und stark. Die 10000 Wesen (= alle Wesen), Gräser und Bäume sind in ihrem Entstehen zart und fein, in ihrem Absterben sind sie trocken und dürr.

76, 2: Daher ist Festigkeit und Stärke des Todes Begleiter, Weichheit und Schwäche des Lebens Begleiter.

76, 3: Darum (gilt): ist die Wehrmacht (ping) stark, so siegt sie nicht, ist der Baum stark, so ist er alle (kung) [382]).

Stark und groß wohnt (bleibt, ist) unten, zart und schwach wohnt oben“.

Ein anderes Beispiel bietet das Wasser, von welchem es heißt:

Kap. 78, 1: „Unter dem Himmel übertrifft (kuo) nichts an Weichheit und Schwäche das Wasser, und doch ist nichts imstande, über dasselbe zu siegen (ihm den Vorrang abzulaufen), von (all dem), was Festes und Starkes angreift. Es giebt nichts darunter, womit man es austauschen könnte. Daß schwach über stark siegt, daß weich über hart siegt, ist jedermann unter dem Himmel bekannt (wörtlich: unter dem Himmel niemand weiß das nicht), aber niemand ist imstande, es zu üben (d. h. es anzuwenden, darnach sein Leben einzurrichten“ (folgen die unter Regierung mitzuteilenden Verse 78, 2). Vgl. auch Kap. 43, 1

(auf S. 98) die Worte von dem „höchst Geschmeidigen (Zarten), welches das höchst Feste antreibt". In dieser Hinsicht wird Kap. 52, 3 geradezu erklärt:

„Kleines sehen heißt hell sehen (ming),
Schwäche bewahren heißt Starksein."

Dasselbe Wasser, welches nach dem Gesagten das Vorbild des über das Starke siegenden Schwachen ist, ist nach einem andern Ausspruche Lao-tsï's (Kap. 66, 1) das Gleichnis der alle gewinnenden Demut und Selbstlosigkeit, von der das biblische Wort gilt: Wer sich selbst erniedriget, der wird erhöhet werden. Lao-tsï sagt hier ausdrücklich: „Das, wodurch Ströme und Meere vermögen, der hundert (= aller) Thäler Könige zu sein, ist, weil sie verstehen, sich vor ihnen zu erniedrigen (d. h. die Niedrigeren zu sein.)". Nach der schon auf S. 66 mitgeteilten Stelle Kap. 77 wird in dieser Hinsicht die Verfahrensweise (tao, wörtlich Weg) des Himmels, der Hohes herabdrückt und Niedriges erhebt, der das Überfluß habende vermindert und nichthinreichendes erweitert, geradezu mit Bogenspannen verglichen. Nach Kap. 42, 2 gehört Wenigkeit (kua) mit zu den von den Menschen verabscheuten Dingen, wiewohl Könige und Fürsten sie zu ihrem Titel machen (den Wortlaut der Stelle s. auf S. 109). Aber Lao-tsï erklärt sich ganz entschieden für dieselbe. Kap. 69, 1 citiert er die Worte eines erprobten (yung) Kriegsmannes (ping)[333]: „Ich wage nicht den Herrn (ču) zu machen[334], sondern mache den Gast[335], ich wage nicht einen Zoll vorzugehen, sondern trete einen Fuß zurück".

Ähnlich äußert sich Lao-tsï Kap. 66, 2, daß „der heilige Mensch, wünscht er über dem Volke zu sein, sich notwendigerweise in (seinen Worten) vor ihm (dem Volke) erniedrigt; wünscht er dem Volke voran zu sein, sich notwendigerweise mit seiner Person ihm nachstellt".

Im selben Sinne heißt es auch Kap. 68, 1: „Einer, der es versteht, die Menschen zu gebrauchen (yung-žin), macht den Niedrigen (hia)", d. h. ist ihnen unterthan. Kap. 67, 3 spricht Lao-tsï von drei Schätzen (sam-pao), die er hat, bewahrt und hochschätzt. Als den dritten bezeichnet er, „daß er nicht wagt, der Vorderste im Reiche zu sein", aber eben deswegen imstande ist, der Vollkommenste von allen zu sein (s. S. 14). Lao-tsï steht hierin im Einklange mit dem Heiligen seiner Lehre, von welchem es Kap. 70, 3 heißt, „daß er (grobes) Wollenkleid

anzieht", also äußerlich unscheinbar erscheint, aber „Edelsteine in seinem Herzen birgt (hoei-yük)".

Was vom Einzelnen gilt, gilt auch von der Gesamtheit. Kap. 61, 1 lesen wir in dieser Hinsicht mit Bezug auf den Staat: „Was wirklich ein großer Staat ist (ta-kuok-če), nimmt herablassend (hia) niedere Lage ein (lieu) und wird (ebendeswegen) Verknüpfungsort von allem unter dem Himmel (thien-hia), wird der Welt Weibchen (phin, vgl. dazu S. 44 u. 110)". Mit einem Worte: Was wirklich groß ist, dem geziemt es, Unterwürfigkeit zu üben.

Genügsam.

Einer von den in Kap. 44 citierten Versen besagt:

Kap. 44, 3: Wer genügsam zu sein weiß,
wird nicht beschämt.

Nach Kap. 46, 2 „ist vom Unglück (kuo) keines größer (= giebt es kein größeres Unglück), als nicht verstehen genügsam zu sein" [336]). Im Gegenteil heißt es daselbst (Kap. 46, 3): „Daher kennt man der Genügsamkeit Genügen, so ist man für immer genügsam (oder auch: so hat man für immer genug)", was wohl bedeuten soll: kennt man den Wert der Genügsamkeit, weiß man, wie wenig einer braucht, der genügsam ist, oder wie glücklich sich so einer in seiner Zufriedenheit schätzt, so wird man nie nach etwas anderem streben, als genügsam zu sein. Denn der Genügsame hat immer genug. Zur Genügsamkeit gehört es, mit seinem Lose zufrieden zu sein, was auch ausdrücklich Kap. 72, 1 anempfohlen wird: „Man halte seinen Ort, wo man sich aufhält, nicht für eng, man halte den Ort, wo man lebt, nicht für beschränkt; 72, 2: Eben nur daß man ihn nicht für beschränkt hält, deswegen ist er nicht beschränkt".

Was vom Individuum gilt, gilt auch für die Gesamtheit. Der warmen Schilderung seines Musterstaates, die Lao-tsï Kap. 80 entwirft (s. S. 23 f.), entnehmen wir, daß Lao-tsï auch für ganze Völker die Begriffe Genügsamkeit — Glück als parallele Begriffe ansieht.

Aus der Genügsamkeit ergiebt sich der Standpunkt, den Lao-tsï's Ideal des Menschen dem gegenüber einnimmt, was die Welt sonst als das Wünschenswerteste und Ersehnteste ansieht, nämlich Güter und Ehren. Der nach Kap. 56, 2 (s. S. 89) seine Durchgänge und Pforten verschließende Heilige ist nämlich eben

„deswegen" nach Kap. 56, 3 „unerreichbar (put-kho-thek, unzugänglich) für Liebe (tshin) und auch unerreichbar für Entfremdung (su); er ist unerreichbar für Nutzen (li) und auch unerreichbar für Schaden (hai); er ist unerreichbar für Ehren (kuei) und auch unerreichbar für Geringschätzung (tsien). Eben darum ist er aber der Geehrteste unter dem Himmel (thien-hia-kuei, auch von aller Welt geehrt)".

Güter; Gewinn.

Nach Kap. 64, 3 wünscht der heilige Mensch nicht zu wünschen und schätzt schwer erreichbare Güter nicht. Schwer erreichbare Güter machen nach Kap. 12, 2 des Menschen Wandel schädlich (fang), während es nach Kap. 46, 2 unter den Lastern kein größeres giebt, als kho-yuk, wörtlich: „es kann gewünscht werden", also Unersättlichkeit [337]) oder, wie andere übersetzen, das Erklären der Wünsche für erlaubt. Dagegen veranlaßt nach Kap. 3, 2 „das Nichtschätzen von schwer erreichbaren Gütern (huo, dem chines. Zeichen nach ursprünglich Perlen zum Eintausch bestimmt) das Volk, nicht diebisch zu sein (wörtlich put-wei-tao: nicht Diebe machen oder Diebstahl begehen)". Ebenso veranlaßt nach Kap. 3, 3 das Nichtansehen von Wünschenswertem (kho-yuk, wie früher) das Herz, nicht beunruhigt zu sein (luan). Ähnlich heißt es auch Kap. 19, 1: „Verzichtet man auf die Kunstfertigkeit (khiao) und läßt den Gewinn fahren, so giebt es keine Diebe und Räuber". Umgekehrt heißt es nach den Kap. 44, 2 citierten Versen:

„Viel Aufhäufen, unbedingt starker Verlust".

Nach Lao-tsï selbst ist jedoch Verlieren viel schmerzlicher, als Gewinnen (Erreichen), wie die von Lao-tsï Kap. 44, 1 aufgeworfenen Fragen beweisen:

Name oder Person, welches ist näher?
Person oder Güter, welches ist mehr?
Erreichen oder Verlieren, welches ist schmerzlicher?

deren Beantwortung selbstverständlich ist (s. S. 77). Noch wertloser sind sie, wenn man sie öffentlich zur Schau trägt. Hier heißt es nach Kap. 9, 2 vergleichsweise: „Gold und Edelsteine füllen eine öffentliche Halle — niemand ist imstande, sie zu bewahren; reich und geehrt, dabei hochmütig [338]), zieht (i, wörtlich hinterläßt, vererbt) sich von selbst sein Unglück zu".

Ähnlich wie mit dem Reichtum verhält es sich auch mit

Ehren.

Diesen gilt ein einziger, aber schwer wiegender Ausspruch Lao-tsī's Kap. 13, 1, nach welchem „Ehren (kuei) ein (ebenso) großes Übel (huan) sind wie der Körper (šin)“, was daselbst Kap. 13, 3 des Nähern erklärt wird: „Was heißt: Ehren sind ein (ebenso) großes Übel wie der Körper? Das, wodurch wir große Übel haben, ist, weil wir den Körper haben. Erreichten wir ohne den Körper zu sein, was für Übel hätten wir?“

Wissen (či).

Kap. 71, 1 lesen wir die rätselhaften Worte: či-put-či-šang, put-či-či-ping, d. h. wissen nicht zu wissen (= verstehen im weltlichen Sinne unwissend zu sein) ist das Höchte (vgl. Kap. 10); nicht wissen zu wissen (Wissen = Einsicht in Tao) ist Krankheit. 71, 2: Eben nur dadurch, daß man den krankhaften Zustand (ping) für eine Krankheit hält (ping), wird man nicht krank (ping)[339]). 71, 3 s. S. 90.

Lao-tsī will das aus Tao resultierende Wissen, welches an sich selbst hinreicht, ohne daß es nötig ist, sich auch das menschliche sogenannte Wissen anzueignen.

Kap. 10, 3 heißt es in dieser Hinsicht ausdrücklich: „Wenn man klar und hell sehend nach den vier Seiten (d. h. überallhin) durchdringt, so kann man ohne Wissen (nämlich im menschlichen Sinne des Wortes) sein“. Im Gegenteil heißt es vom menschlichen Wissen Kap. 18, 1: Ist Wissen (či) und Scharfsinn (hoei) hervorgetreten, so giebt es große Falschheit (wei, dem chines. Zeichen nach aus Mann und machen zusammengesetzt, also Fiktion, Verstellung). Daher empfiehlt Lao-tsī Kap. 19, 1:

„Verzichtet man auf die Heiligkeit (šing)[340]) und verläßt man die Weisheit, (so) ist des Volkes Nutzen (Vorteil) hundertfach“.

Kap. 20. 1 heißt es im selben Sinne ganz allgemein: „Verzichtet man auf's Lernen (hiok), so ist man ohne Kummer (yeu)“.

Zwar erkennt auch Lao-tsī an, daß man durch Lernen im menschlichen Sinne des Wortes zunehme; aber je mehr man so zunimmt, desto mehr entfernt man sich von der von Lao-tsī verlangten Einfachheit des taohaften Menschen, zu der doch das Streben des Menschen hinzielen soll.

Kap. 48, 1: „Betreibt (wei, wörtlich: macht) man das Lernen (wörtlicher: macht man Studien), (so) nimmt man täglich zu, betreibt (wörtlich: macht wei) man Tao, (so) nimmt man täglich ab. Dadurch daß man abnehmend noch weiter abnimmt, gelangt

man schließlich zum Nichtthun. Man ist ohne Thun, und doch giebt es nichts, was man nicht thäte (thun könnte)".

In dieser Hinsicht wird sogar das Wissen der Alten, das z. B. Confucius für das Höchste der Weisheit galt und daher von ihm auf Schritt und Tritt zur Nachahmung empfohlen wurde, nur „Tao's Blüte (d. h. äußere Seite) und (als solche) der Dummheit Anfang" genannt (Kap. 38, 4). Lao-tsï's heiliger Mensch „lernt" daher nach Kap. 54, 3: „das Nichtlernen (hiok put hiok) und kehrt dazu zurück, worüber die (= andere) Menschen hinausgehen", nämlich zu der ursprünglichen Einfachheit. Dieser Zustand deckt sich mit „der klaren Einsicht in Tao", welche dem gewöhnlichen Menschen nach Kap. 41, 2 „wie obskur" (žok-mei) erscheint, in Wirklichkeit jedoch um so durchdringender ist.

47, 1: „Man geht nicht zur Thür hinaus und kennt doch des Himmels Unteres (= alles unter dem Himmel, das ganze Reich), man schaut nicht zum Fenster hinaus und sieht des Himmels Weg".

Im Gegenteil heißt es in der Folge von dem menschlichen Wissen: „Je weiter einer sich entfernt, desto weniger kennt er".

Daher heißt es in der Fortsetzung der Stelle:

47, 2: „Daher der heilige Mensch nicht im Gange ist (nicht geht, put-hing) und doch weiß (či), nicht sieht und doch benennt, nicht macht und doch vollendet".

Kap. 41, 1 unterscheidet Lao-tsï drei Stufen der aus dem Vordringen in Tao sich ergebenden Weisheit. Er spricht von Hochgebildeten, die eifrig Tao betreiben, von Mittelgebildeten, bei denen er sich bald behauptet, bald verloren geht, schließlich von Niedriggebildeten, die Tao nur verlachen. (Den Wortlaut der Stelle s. S. 51.) Es unterliegt keinem Zweifel, daß nur die ersten, die Hochgebildeten, Lao-tsï's Ideale entsprechen. Denn in Kap. 27, 3 heißt es:

„Nicht ehren seinen Meister (ssï, für den Tao-Besitzer ist dies in letzter Reihe Tao selbst), nicht lieben sein Bedürfnis (tsz, d. h. dasjenige, worauf man angewiesen ist, worunter für den Tao-Besitzer der Nichtgute verstanden wird, als Objekt seiner Belehrung und Vervollkommnung), (von einem solchen gilt): wenn man auch kenntnisreich (či) ist, so ist man recht verblendet (ta-mi)".

Tao's Kenntnis macht somit nach Lao-tsï das einzige, wirkliche Wissen aus. Denn nur derjenige, der (in und durch Tao) „zu stehen versteht, hat, wodurch ohne Gefahr (pu-tai) zu sein", wie es Kap. 32, 2 ausdrücklich heißt.

Äußerlich tritt allerdings dieses auf Tao's Kenntnis beruhende Wissen nicht zu Tage. In dieser Hinsicht heißt es Kap. 56, 1:

„Wer weiß (či-če), der redet nicht, wer redet, der weiß nicht“ [341]).

Dem menschlichen Standpunkt angepaßt ist die fast mit Confucius übereinstimmende Ansicht Lao-tsï's Kap. 33, 1:

„Wer die Menschen kennt, ist weise, wer sich selbst kennt, ist erleuchtet (ming)“.

Lao-tsï's Urteil über die gewöhnliche menschliche Weisheit enthalten auch die Worte Kap. 3, 1, wonach

„Das Nichtehren von Weisen (Würdigen, hien) das Volk veranlaßt, nicht zu hadern“.

---

5. Der heilige Mensch als Herrscher.

(Regierung; Reich.)

Nach Kap. 39, 2 „erreichte der König (wang) der Vasallenfürsten (heu) die Einheit (yit), um des Reiches (thien-hia) Richtmaß (čing) zu sein“ oder des Reiches Verwaltung zu führen. Dazu heißt es Kap. 39, 3: „Hätte der König der Vasallenfürsten nicht, wodurch des Reiches Richtmaß zu sein (oder des Reiches Verwaltung zu führen), und wäre er auch (= wiewohl) geehrt (kuei) und erhaben (kao), er würde befürchten, zu straucheln (kiuet)“ [342]).

Kap. 25, 4: „Daher ist Tao groß, der Himmel ist groß, die Erde ist groß, der König (wang) ist auch groß.

Innerhalb der Landesgrenzen (= in der Welt) giebt es vier Große und der König ist (wörtlich bleibt, kiü) deren einer.

25, 5: Der Mensch (hier der König gemeint) nimmt zum Vorbilde die Erde: die Erde nimmt zum Vorbilde den Himmel; der Himme nimmt zum Vorbilde Tao; Tao nimmt zum Vorbilde das (= sein) Von-selbst-so-sein“ [343]).

Die im Zusammenhange mitgeteilten Worte Lao-tsï's sind so zu verstehen, daß nur derjenige König zu den vier Großen gezählt zu werden verdient, der Tao nachahmt. Denn wie es auf S. 46 hieß, ist Tao groß, nur ihm kommt absolute Größe zu. Alle übrige Größe ist nur relativ, ein Teil der Größe Tao's, durch Teilnahme der Wesen an Tao bedingt und nur so lange bestehend, als diese Teilnahme andauert. Gegenüber der chinesischen

Anschauung, wonach der Kaiser, chinesisch thien-tsï, d. h. der Himmelssohn, seine Würde aus des Himmels Auftrag besitzt, leitet Lao-tsï die Größe der Könige von Tao ab. Beides entspricht unserem Ausdrucke „von Gottes Gnaden". —

Wie nun der König, und da dieser seinerseits wieder die Norm für die übrigen Menschen sein soll, nach seinem Beispiele der Mensch überhaupt die göttliche Norm, der er zu folgen hat, an der Erde, am Irdischen erkennt, lehren andere Aussprüche Lao-tsï's.

Nach Kap. 29, 1 lesen wir: „Würde (jemand) wünschen, des Himmels Unteres (= das Reich) zu nehmen und es zu machen, wir würden schließlich sein Nichterreichen sehen.

Des Himmels Unteres (= das Reich) ist des Geistes (ein geistiges) Gefäß (šin-khi) und kann in der That nicht gemacht werden. Derjenige, der es macht, zerstört es; 29, 2: derjenige, der darnach greift, verfehlt (verliert) es".

Unter šin (Geist) versteht der Chinese alles, was durch eigene innewohnende Kraft in Wirksamkeit tritt, funktioniert[344]), woraus sich dann neben anderem die Bedeutung der den Körper leitenden Kraft, des menschlichen Geistes ergiebt.

Das Reich ist nach Lao-tsï's Auffassung also ein geistiges Gefäß, d. h. etwas, was durch sich selbst, ohne äußere Einwirkung, im Gange sich befindet. Julien faßt šin-khi als göttliches Gefäß (comme un vase divin) auf, d. h. ein solches, das zu fabrizieren die Menschen außer stande sind[345]). Wie es so von selbst ist, ist es in der Ordnung und kann jedwedes menschliche Streben, daran etwas zu bessern, nur das Gegenteil erzielen. Passend beleuchtet Strauß 146 diesen Ausspruch Lao-tsï's durch den Hinweis auf die chinesische Verfassung, einerseits wie sie der Volksgeist erheischte, andererseits wie sie zum Nachteile des chinesischen Reiches im Laufe der Jahrhunderte sich entwickelte:

„Der altchinesische Volksgeist verlangte zu seiner vollen Entfaltung die Selbständigkeit der Stämme unter eigenen Fürsten, die sie verbürgten, innerhalb einer starken Reichseinheit, widerstrebte daher ebenso einer Zersplitterung in unabhängige Staaten, wie einer einheitsstaatlichen Uniformität. Dieses Geistes Organ war das wohlgegliederte Reich, und solange es bestand, sehen wir den chinesischen Geist in mannigfaltigem kräftigen Aufstreben. Mit eintretender Zersplitterung beginnt es zu retardieren und zieht sich in's Innerliche zurück".

Der Urwüchsigkeit des Reichszustandes entspricht auch die Urwüchsigkeit des Regierenden, von der es Kap. 28, 4 heißt: „Macht der heilige Mensch (= König) von ihr (d. h. seiner Roheit, phuk, wie sie im vorhergehenden erwähnt wird, d. h. seiner reinen, unverkünstelten, taohaften Natur) Gebrauch, so wird er dann der Beamten (kuan) Ältester (Oberster, čang)".

Die Folge eines solchen Zusammentreffens von urwüchsigem Reichszustande mit der von Lao-tsï verlangten „Roheit" des Regierenden ist geordnete dabei ruhige Regierung, wie es ausdrücklich heißt (Kap. 28, 4 zu Ende):

„Daher (ein solcher), groß in der Verwaltung, nicht Wunden schlägt", und Kap. 30, 1: „Wer mit Tao zur Linken des Herrn der Menschen steht (d. h. zu den höchsten Reichswürdenträgern gehört, denen die Aufrechterhaltung der Ruhe und Ordnung, beziehungsweise ihre Herstellung obliegt), vergewaltigt nicht durch Waffen des Himmels Unteres (das Reich)".

Nach Kap. 45, 3 (zu Ende) ist „Rein (das chines. Bild vom Wasser entlehnt) und Ruhig des Reiches (thien-hia) Regel (čing)".

Ein solcher wirkt ohne äußeres Eingreifen, ohne Reden und Thun, durch sein bloßes Wesen und Verhalten, beides allerdings das leuchtende Abbild Tao's darstellend, wie es in den Versen Kap. 35, 1 heißt: „Ergreift (und behält) man das große Bild (ta-siang, nämlich Tao in seiner so zu sagen ethischen Gestalt), so kommt des Himmels Unteres (das ganze Reich, tous les peuples de l'empire, wie Julien 130 übersetzt). Es kommt ohne Schaden zu erleiden; es ist (vielmehr) ruhig, friedlich und gedeihlich (thai, dem Zeichen nach: viel und Wasser)".

Dies ist wohl Lao-tsï's Theorie, aber nach Kap. 32, 1 war Lao-tsï auch von ihrer Brauchbarkeit im Leben überzeugt. Denn hier heißt es ausdrücklich:

„Wenn Vasallenfürsten (heu) und Könige (wang) vermöchten, (an Tao) festzuhalten, so würden die 10000 Wesen und Dinge (wan-wut = alles in der Welt) von selbst entgegenkommen, Himmel und Erde vereinigten sich, um süßen Tau herabzusenden, und das Volk (min) würde, ohne daß jemand es ihm befähle, von selbst sich ausgleichen (kiün, das Bild von der geebneten Erde entlehnt, = als gleich ansehen oder in Ordnung bringen, zurechtmachen).

Strauß bemerkt dazu (S. 144): „Staatsmänner von wahrer Großheit, die immer auch eine sittliche ist, wie überhaupt große Menschen, erweisen sich als solche nicht durch das Erlernte,

Angeeignete, was allen zugänglich ist, sondern durch ihre geniale Ursprünglichkeit, durch das Angeborne, dessen Gewalt bei aller Milde, Anspruchslosigkeit und Demut die Menschen beherrscht und sie von selbst über die Minderbegabten emporhebt". Unserer Ansicht nach deckt sich die hier erwähnte geniale Ursprünglichkeit keineswegs mit der von Lao-tsï verlangten Urwüchsigkeit.

Ähnlich heißt es Kap. 37, 2: „Wenn Könige und Vasallenfürsten (wang-heu) vermöchten, (an Tao) festzuhalten, so würden die 10000 Wesen und Dinge von selbst sich ändern", d. h. sich dem sittlich korrekten Leben zuwenden, ohne daß es nötig wäre, Sitte und Recht durch anderweitige Maßregeln aufrecht zu erhalten oder herzustellen.

Nach Kap. 37 ist Begehrlosigkeit, von der auch bei Tao die Rede war, die sicherste Stütze der Ruhe, des Herrschers wie des Reiches; Kap. 37, 2 (Vers):

„Wenn man dadurch, daß man ohne Verlangen ist, zur Ruhe gelangt (wenn man durch Begehrlosigkeit ruht), so wird des Himmels Unteres (das Reich) von selbst richtig (geregelt čing; Var.: ting, ruhig)".

Hand in Hand mit der Begehrlosigkeit geht die Einfachheit des Herrschers. Nach Kap. 42, 2 heißt es ausdrücklich: „Was die Menschen hassen, ist lediglich (wei) das Verwaistsein, die Wenigkeit, die Unwürdigkeit; aber Könige und Fürsten machen sie zu ihrer Bezeichnung".

Ähnlich Kap. 39, 4: „Darum hält das Edle das Elende für (seine) Wurzel, hält das Hohe das Niedrige für (seine) Grundlage; indem also Vasallenfürsten und Könige sich selbst Waise, Wenigkeit, (der) Unwürdige[346]) nennen, ist dies nicht ihr Halten des Niedrigen für (ihre) Wurzel? Ist dem nicht so?"

Kap. 66, 2 heißt es im selben Sinne: „Der heilige Mensch, wünscht er über dem Volke zu sein, erniedrigt sich vor ihm, notwendigerweise in Worten; wünscht er dem Volke voran zu sein, setzt sich ihm notwendigerweise in seiner Person nach.

66, 3: Auf diese Weise ist er oben (hat er seine hohe Stellung) und das Volk erträgt es nicht schwer, ist voran (hat den Vorrang) und das Volk ist nicht beleidigt. Daher freut sich des Himmels Unteres (= das Reich) ihn zu fördern ohne überdrüssig zu werden. Da er nicht streitet, so ist niemand unter dem Himmel imstande, mit ihm zu streiten".

Kap. 68, 1: „Einer, der es versteht, die Menschen zu gebrauchen, macht ihren Niedrigen", d. h. ist ihnen unterthan.

Auch von einem Staate heißt es ebenso Kap. 61, 1:

„Was ein wirklich großer Staat ist (ta-kuok-če), nimmt, sich herablassend (hia), niedere Stellung ein (das Bild vom tiefliegenden Wasser entlehnt, vgl. S. 72); (so) ist er der Welt (thien-hia) Verknüpfungsort, ist der Welt Weibchen (phin).

61, 2: Das Weibchen siegt stets durch Ruhe über das Männchen. Ruhe hält es (oder: man) für Erniedrigung (Unterthänigkeit).

Daher ein großer Staat, wenn er vor einem kleinen Staate (oder auf chinesische Verhältnisse gedeutet, wo in dem weiten Kaiserreiche nebeneinander Lehnstaaten von verschiedener Größe bestanden, vor kleinen Staaten) sich erniedrigt, dann den kleinen Staat in Empfang nimmt (gewinnt), ein kleiner Staat, indem er vor dem großen Staate sich erniedrigt, dann den großen Staat gewinnt.

61, 3: Daher lassen sich einige herab, um zu gewinnen, andere lassen sich herab und werden (so) gewonnen[347]).

61, 4: Ein großer Staat geht (gehe) nicht über den Wunsch hinaus, die Menschen zu verbinden und zu unterhalten (chines. Zeichen čhuk, aus schwarz und Feld zusammengesetzt, also schwarzer Boden, Weideland, daher weiden, füttern); ein kleiner Staat geht (gehe) nicht über den Wunsch hinaus (in den Verband des großen Staates) einzutreten und den (seinen) Leuten zu dienen.

Diese beiden, von denen die Rede war, jeder erreicht das, was er wünscht, (aber)

Was groß ist, dem geziemt es, Unterthänigkeit zu üben (den Niedrigen zu machen)". —

Die erwähnten Eigenschaften, urwüchsige Einfachheit, Begehrlosigkeit und Selbsterniedrigung, haben wir als Hauptattribute Tao's erkannt und so überrascht es nicht, wenn wir sie auch bei der Regierung und den Regierenden an anderen Stellen geradezu durch Tao ersetzt finden.

So heißt es vom Reiche Kap. 46, 1:

„Hat des Himmels Unteres (= das Reich) Tao, so läßt man (selbst) Rennpferde (tseu-ma) zurück, um zu düngen.

Ist des Himmels Unteres ohne Tao, so leben Kriegsrosse in den Grenzgebieten (auch werden geboren, šeng)".

Im Besitze von Tao erscheint die Regierung als eine ruhige, friedliche. Denn nach Lao-tsï reicht der bloße Besitz

von Tao hin, ohne sonstige Thätigkeit den Regierenden Ansehen und Gehorsam zu sichern.

Kap. 3, 6: „(Der heilige Mensch) macht er das Nichtmachen (wei-wu-wei), so dürfte es nichts geben, was nicht beherrscht wäre".

Kap. 48, 1 heißt es: „Betreibt man das Lernen, so nimmt man täglich zu; betreibt man Tao, so nimmt man täglich ab. Indem man abnehmend weiter abnimmt, langt man dadurch am Nichtthun an. Man thut nichts und doch dürfte es nichts geben, was man nicht thäte (thun könnte).

48, 2: Nimmt (einer) des Himmels Unteres (= das Reich) in Empfang, so geschieht es immer durch Geschäftslosigkeit (wu-ssï). (Vgl. dazu auch Kap. 57, 1: „Durch Ungeschäftigkeit (wu-ssï) nimmt man des Himmels Unteres (das Reich) in Empfang".) Seine Geschäftigkeit (yeu-ssï) anlangend, reicht diese nicht hin, des Himmes Unteres in Empfang zu nehmen".

Lao-tsï stellt sich dies so vor, daß die Pflege Tao's zunächst in der eigenen Person des Herrschers beginnt und erst, wenn sie sich hier wohlgegründet und echt erwiesen hat, auch weiteren Kreisen zugute kommt. Denn wie es Kap. 54, 3 heißt:

„nach der Person beobachtet (visiert, mißt, beurteilt) man die Person,
nach der Familie beurteilt man die Familie,
nach dem Dorfe beurteilt man das Dorf,
nach dem Lande beurteilt man das Land,
nach dem Reiche beurteilt man das Reich (thien-hia)".

Aus der echten Tugend des Einzelnen resultiert überreiche Tugend in der Familie und, indem diese weiter in immer größeren Kreisen sich einbürgert, dauerhafte Tugend im Dorfe, ergiebige Tugend im Lande und schließlich allgemeine Tugend im Reiche. (Den Wortlaut s. unter Tao S. 49.)

Der auf Tao aufgebaute Staat Lao-tsï's braucht nichts von all dem, was man sonst unter dem Begriffe Verwaltung versteht. Lao-tsï's Regierung ist negativer Art, nichts wird gemacht und doch giebt's überall gute Verwaltung.

Kap. 10 heißt es in dieser Richtung wörtlich: 10, 2 ... „Wenn man das Volk liebend das Reich verwaltet, (so) kann man ohne (weitere) Thätigkeit sein (wu-wei). 10, 3: Indem des Himmels Pforten sich öffnen und schließen (d. h. die Welt ihren natürlichen Lauf nimmt), kann man das Vogelweibchen machen (d. h. ruhig sitzen)".

Kap. 47, 1 heißt es von einem solchen:

Er geht nicht zur Thür hinaus und kennt des Himmels Unteres (alles unter dem Himmel oder das ganze Reich);

Er schaut nicht zum Fenster hinaus und sieht des Himmels Weg. Je weiter man (einer) ausgehend sich entfernt, desto weniger kennt man. (Fortsetzung s. S. 87.)

Denn wie es Kap. 49, 3 heißt:

„Die hundert Familien (pek-sing) alle richten ihre Ohren und Augen auf (ihn), und der heilige Mensch (= er, der gute Herrscher) sieht sie sämmtlich als Kinder an".

Eine solche Regierung hat es weder nötig, das Volk aufzuklären, noch Verbote zu erlassen, am allerwenigsten braucht sie von den Waffen Gebrauch zu machen.

Wenn es Kap. 75, 1 ganz allgemein heißt, daß „das Volk schwer zu verwalten ist, weil seine Oberen zu thun haben; daher ist es schwer zu verwalten", so wird dies anderswo ausdrücklich von der Aufklärung des Volkes ausgesagt.

Kap. 58, 1 heißt es in dieser Hinsicht:

„Ist seine (jemandes) Regierung recht trüb (men-men), so ist sein Volk recht rein (aufgeklärt, čhun-čhun, der Ausdruck vom Weine entlehnt, Geistiges Getränk und sich erfreuen);

ist seine (jemandes) Regierung recht erprobt (makellos, chines. čha-čha), so ist sein Volk recht gebrochen (mangelhaft, khiuet, vom zerbrochenen Gefäße)" [348]).

Lao-tsï's Standpunkt in dieser Hinsicht ist, daß: „je kunstfertiger das Volk ist, desto sonderbarere Dinge aufkommen" (Kap. 57). Ausdrücklich heißt es Kap. 65, 2:

„Das Volk ist schwer zu beherrschen, weil es zu viel weiß. Daher mit Weisheit das Reich beherrschen des Reiches Raub ist (soviel heißt wie das Reich dem Tode weihen). Nicht mit Weisheit das Reich beherrschen, ist des Reiches Glück. Einer, der dieses beides (diese zwei) kennt, ist auch ein Musterbild".

Nach Kap. 3, 5 veranlaßt der gute Herrscher (der heilige Mensch) „das Volk immer, nicht zu wissen, nicht zu begehren, er veranlaßt diejenigen, so Wissen haben, nicht zu wagen, (ihr Wissen) auch zu bethätigen".

Er folgt hierin dem Beispiele des Altertums, von welchem es daselbst Kap. 65, 1 heißt:

„Diejenigen, so im Altertume Tao bethätigten, (thaten dies) nicht, um das Volk damit aufzuklären (ming), sie wollten (vielmehr)

das Volk dumm (iü, chines. Zeichen aus Affe und Herz zusammengesetzt) machen", d. h. einfach erhalten.

Die einzige Norm für das Volk ist nach Kap. 57 der tao-beflissene Herrscher. Nur nach seinem Vorbilde ändert sich das Volk, wird richtig, reich und in seiner Begehrlosigkeit urwüchsig einfach (den Wortlaut der Stelle s. weiter unten). Dies war unter den alten Musterkaisern des chines. Altertums der Fall, wie es Lao-tsï Kap. 17 ausdrücklich konstatiert. Nach dieser Stelle galt:

17, 1: „Im höchsten Altertum (thai-šang, nach anderen: die sehr hohen, des hommes supérieurs) wußten die Niederen (hia = das Volk) nicht, daß sie sie (ihre Herrscher) hatten" ...

17, 3: .... „War das Werk vollendet und die Geschäfte (durch die Herrscher) erfolgreich erledigt, sprachen die Hundert Familien (= das Volk) insgesamt: Wir sind von selbst so" (d. h. ohne fremdes Zuthun und ohne Zwang).

Im Zusammenhange mit dieser Anschauung äußert sich Lao-tsï über Verbote, Gesetze u. s. w., wie folgt, Kap. 57:

57, 2: „Indem es im Reiche viel Meiden (ki) und Ausweichen (hoei, Untersagen) d. h. viele Einschränkungen und Verbote giebt, ist das Volk desto ärmer; hat das Volk viele scharfe Werkzeuge, (so) ist das Reich und die Familie desto mehr in Unordnung (Verwirrung, huan, chines. Zeichen aus sich neigen, untergehen und Sonne, daher verfinstert, beunruhigt, wirr).

Sind die Menschen sehr geschickt (khi, chines. Zeichen aus Hand und Zweig) und gewandt (khiao) d. h. sehr kunstfertig, so kommen ungeheuere Dinge desto mehr auf.

Je mehr Gesetze und Befehle aufgestellt (čang, chines. Zeichen aus elegant und Gefieder, daher als Vb. zeigen, zur Schau tragen, entfalten) werden, desto mehr Diebe und Räuber giebt es.

57. 3: Daher der heilige Mensch sagt: Ich bin ohne Thätigkeit (wu-wei) und das Volk ändert sich dabei von selbst, ich liebe die Ruhe und das Volk ist dabei von selbst richtig. Ich bin ohne Beschäftigung (wu-ssï) und das Volk ist dabei von selbst reich. Ich bin ohne Wünsche (wu-yuk) und das Volk ist dabei von selbst urwüchsig (einfach)". —

Ganz entschieden erklärt sich Lao-tsï gegen die Anwendung von Waffengewalt und Zwang im Reichsregiment.

Kap. 73, 4 heißt es ausdrücklich: „Des Himmels Weg ist: er streitet nicht und versteht doch zu siegen." Ebenso der tao-besitzende Herrscher. Nach der schon citierten Stelle Kap. 46 werden Kriegsrosse in den Grenzgebieten eines Reiches gezogen, welches ohne Tao ist; ein Reich, das Tao hat, verwendet sie zur ruhigen Feldarbeit.

Ganz besonders kehren sich die Kap. 30 und 31 gegen Streit, Krieg und Blutvergießen aller Art. Sie lauten:

Kap. 30, 1: „Derjenige, der dem Herrn der Menschen zur Linken steht, vergewaltigt das Reich durch Waffen nicht. Sein Geschäft (ssï, seine Handlungsweise) liebt zurückzukehren (d. h. der Waffengewalt wird Waffengewalt entgegengesetzt).

30, 2: Wo Heerhaufen lagern, wachsen (gedeihen, šeng) Dornen.

Nach großen Armeen (Kriegen) giebt es unbedingt Unglücksjahre". (Fortsetzung s. S. 85.)

Ebenso heißt es Kap. 31, 1: „Die besten Waffen sind nicht des Glückes Werkzeuge. Der Wesen jedes hasset sie. Daher, wer Tao besitzt, (dabei) gewiß nicht verweilt. 31, 2: Ist der Edle (kiün-tsï) zu Hause, so schätzt er die Linke; gebraucht er die Waffen, so schätzt er die Rechte. Was man Waffen nennt, sind nicht des Glückes Werkzeuge, nicht sind sie des Edlen Werkzeuge". (Fortsetzung auf S. 121.)

Kap. 36,3 heißt es daher: „Der Fisch kann (darf) nicht veranlaßt werden, die Tiefen zu verlassen. Des Reiches scharfe Werkzeuge können (dürfen) den Menschen nicht gezeigt werden".

Kap. 42, 3 citiert Lao-tsï den ohne Zweifel allbekannten Spruch:

„Der Starke (Gewaltige, Ungestüme, chines. khiang) und der Aggressive (liang) erreichen nicht ihren (natürlichen) Tod". Lao-tsï selbst bemerkt dazu: „Ich will es zur Belehrungsnorm (kiao-fu, wörtlich: der Belehrung Vater) machen".

Derselbe Gedanke findet sich auch Kap. 73, 1: „Ist man kühn (yung) im Wagen, so wird man getötet. Ist man kühn im Nichtwagen, so lebt man. An diesen beiden ist das eine nützlich, das andere schädlich" [349]).

Kap. 57, 1 heißt es schließlich:

„Mit Geradheit (čing) beherrscht man den Staat, mit List (khi, wörtlich: ungeheuer, verwunderlich, ungerade) gebraucht man die Waffen, durch Geschäftslosigkeit (wu-ssï) nimmt man des Himmels Unteres in Empfang".

Im Gegenteil heißt es Kap. 67, 4 von Sanftmut, Mitleid, Barmherzigkeit, die Lao-tsï an dieser Stelle als das erste seiner drei Kleinode anpreist und sie daher auch den Machthabern anempfiehlt: „Kämpft man mit Mitleid, so siegt man; behauptet man (etwas) damit [350]), so ist es fest“, worauf die Worte folgen: Kap. 67, 5: „Der Himmel, will er ihn (= jemand) retten, mit Sanftmut geleitet er ihn (d. h. giebt ihm Sanftmut als Geleite, zum Gefährten mit).“

Auch die Todesstrafe verurteilt Lao-tsï, wie es nach seiner ganzen Lehre nicht anders sein kann. „Immer giebt es Einen, der dem Töten vorsteht“, einen Strafrichter [351]), ruft Lao-tsï Kap. 74. Chinesische Commentatoren verstehen darunter, wohl mit Recht, den Himmel, der in der Höhe wohnend herunterschaut und über der Menschen Übertretungen urteilt. Er ist einzig und allein dazu berufen. Von den Regierenden, die sich das Recht anmaßen, mit dem Tode zu strafen, wie dies die Herrscher zu Lao-tsï's Zeiten mit Vorliebe thaten, wie ein Commentator ausdrücklich bemerkt [252]), gilt, was Lao-tsï in der Fortsetzung der Stelle Kap. 74 sagt: „Wenn man tötend den Vorsteher des Tötens vertritt und tötet, so heißt dies, einen großen (tüchtigen) Zimmermann vertretend, behauen. Bei einem solchen Behauen in Vertretung eines großen (tüchtigen) Zimmermannes dürfte es nur selten vorkommen, daß man (seine) Hand nicht verwundet“.

Lao-tsï selbst schildert Kap. 80 seines Tao-tek-king das Bild eines auf seinen Regierungsgrundsätzen aufgebauten Staates. Sein Ideal ist nach diesem Kapitel ein kleines Land mit wenig zahlreicher Bevölkerung, die, zur ursprünglichen Einfachheit zurückgekehrt, in Frieden und Genügsamkeit ihr Glück erblickt. Lao-tsï's idyllische Schilderung, deren warmer Ton davon zeugt, wie Lao-tsï von seinem Gedanken durchdrungen war, lautet:

80, 1: „Ein kleiner Staat, wenig Volk. Mache, daß es Beamte über 10 und 100 habe [353]), ohne sie zu gebrauchen. Mache, daß das Volk den Tod schwer findet und dennoch nicht nach der Ferne wandert. Wenn auch Schiffe und Wagen da sind, soll es nicht haben, warum sie zu besteigen. Wenn auch Panzer und Waffen da sind, soll es nicht haben, warum sich mit ihnen in die Schlachtreihen zu stellen. Mache das Volk zum Binden von Knoten zurückkehren und sich dessen bedienen. Sie finden ihre Speise süß, sie finden ihre Kleider schön, sie finden ihre

Wohnung behaglich, sie finden Freude an ihrem Volkstum. 80, 2: Benachbarte Staaten blicken aufeinander, der Hähne und der Hunde Stimme wird gegenseitig gehört. Das Volk erreicht alt den Tod (stirbt in hohem Alter) ohne gegenseitiges Gehen und Kommen (ohne gegenseitigen Verkehr)". —

Wir haben auf Seite 113 die Stelle Kap. 17, 1 erwähnt, wonach das Volk im höchsten Altertume (oder, wie andere übersetzen, bei den großen Oberen, d. h. Königen) kaum das Dasein seiner Herrscher wahrnahm, von ihrem Regieren jedoch, das der Lao-tsï'schen Theorie vom Nichtthun entsprach, nichts bemerkte. Im Gegenteil sprach das Volk, wenn es die durch Vorbild der trefflichen Herrscher bewirkte Ordnung des Reiches sah: Wir sind von selbst so! Dies änderte sich mit der Zeit; es kamen Herrscher auf, bei denen auch schon ihre Regierung sich fühlbar machte. Nach Lao-tsï weist hier die niedersteigende Bewegung folgende Abstufungen auf:

„Ihre (der ersten Herrscher) Nächsten liebte sie (die Bevölkerung) und lobte sie;

Ihre (dieser zweiten) Nächsten fürchtete sie;

Ihre (dieser dritten) Nächsten achtete sie nichts (wu, aus Mann und Nichtthun = verachtete sie).

17, 2: Daher, reicht das Vertrauen nicht hin, so giebt es Untreue (put-sin).

17, 3: Wie vorsichtig waren ihre (der ersten Kaiser) kostbaren Worte!"

Lao-tsï's Gemütsrichtung hätte wohl nur der ideale Staat entsprochen, der auf Tao aufgebaut und durch Tao beherrscht das Nichtthun der Regierenden möglich machte. Allein so ein Staat gehörte, namentlich zu seiner Zeit, in den Bereich der Unmöglichkeit. Und so begegnen wir auch bei Lao-tsï einer Anzahl von Aussprüchen, welche nicht auf seinen idealen Staat Bezug haben können, die vielmehr den menschlichen Verhältnissen angepaßt, eine im Bereiche der Möglichkeit gelegene Reform des Reiches und der Regierenden bezwecken.

Der Zweck dieses Staates besteht nach Kap. 62, 3 eben darin, das Ungute der Menschen zu bessern, zu welchem Zwecke auch der Herrscher und seine Räte eingesetzt sind. Lao-tsï selbst erkennt an, daß dieser Staat seinem idealen Staate bei Weitem nachstehe:

„Der Menschen Ungutes (put-šen, kann auch in der Mehr-

zahl Ungute bedeuten), wie verhält es sich damit, es (sie) zu verstoßen (= wie könnte man sie verstoßen)?

Darum, setzte man den Himmelssohn (thien-tsï = den Kaiser) ein, bestellte die drei kung (sam-kung, die drei höchsten Räte des Kaisers)[354]).

62, 4: Wenn sie auch in den über die Brust ehrfurchtsvoll gekreuzten Händen Edelsteinabzeichen halten und vor sich die Pferde vierspännig vorspannen, so ist es nicht so, wie wenn man (ruhig) sitzend in Tao vordringt".

Lao-tsï's Regierungsgrundsätze sind nach Kap. 3:

3, 1: „Nicht hochachten die Weisen (hien) veranlaßt das Volk, nicht zu hadern.

3, 2: Nicht schätzen schwer zu erlangende Güter veranlaßt das Volk, nicht diebisch zu sein.

3, 3: Wünschenswertes (kho-yuk) nicht ansehen (oder ihnen nicht zeigen, kien) veranlaßt des Volkes Herz, nicht beunruhigt zu sein.

3, 4: Daher ist des heiligen Menschen Regierungsweise (wie folgt): Er leert sein[355]) (= des Volkes) Herz (nämlich von allen Begierden und Leidenschaften), er füllt seinen Bauch, er schmiegt seinen Willen, er stärkt sein Gebein.

3, 5: Immer veranlaßt er das Volk, ohne Wissen und ohne Wünsche zu sein.

Er veranlaßt diejenigen, so wissend sind, nicht zu wagen, (ihr Wissen auch) thatsächlich zu bethätigen".

Auf diese Weise ist seine Regierung im Ganzen eigentlich negativer Art, und es kann auch von ihm heißen, wie die Schlußzeile 3, 6 besagt: „Macht er (so) das Nichtmachen (wei-wu-wei), so dürfte es doch kein Nichtverwalten geben".

Gegenüber dem absoluten Nichtthun von früher ein relatives Nichtthun.

Kap. 8 heißt es von dem höchst Guten (šang-šen) in Fortsetzung der auf S. 72 u. 84 mitgeteilten Stelle:

8, 3: ... „Im Herrschen findet er die Ordnung (či, gute Leitung) gut; im Geschäft findet er das Vermögen (neng, die Fähigkeit, Geschicklichkeit) gut; in der Bewegung findet er die rechte Zeit (ši) gut. 8, 4: So seiend, streitet er nur nicht. Drum ist er ohne Mißfallen (Verdruß)".

Kap. 63, 3 heißt es von den Regierungsangelegenheiten:

„Unter dem Himmel (thien-hia, auch im Reiche) entstehen die schwierigen Geschäfte unbedingt (pit) aus leichten[356]),

unter dem Himmel entstehen die großen Geschäfte unbedingt aus geringen". (Folgt die auf S. 88 mitgeteilte Stelle, wonach der heilige Mensch sein Leben lang nicht Großes thut, aber eben deswegen seine große Aufgabe erfüllen kann).

So lange sie leicht und gering sind, sind sie auch leicht zu bewältigen, weshalb es sich empfiehlt, sie in diesem Zustande in Angriff zu nehmen. Bestätigt wird diese Wahrheit auf Schritt und Tritt in der Natur, wie dies Kap. 64, 1 des Näheren ausgeführt wird:

„In seinem Ruhen (= so lange etwas ruht) ist es leicht zu fassen,

So lange noch kein Vorzeichen davon vorliegt (čao), ist es leicht zu beraten (zu planen),

Als zart ist es leicht zu brechen,

Als fein ist es leicht zu zerstreuen (san, der Zusammensetzung des chines. Schriftzeichens nach kleinstoßen).

Man sehe sich vor (fang), so lange es (= etwas) noch nicht da ist (yeu), man beherrsche es, so lange es noch nicht in Unordnung geraten ist.

Ein Baum, den zu umarmen (pao) man (beide Hände) vereinigt (ho), entsteht aus haarfeinem Zweige.

Ein neunstöckiger Thurm erhebt sich auf einem Haufen Erde.

Eine Reise von 1000 li (chines. Meilen) fängt unterhalb des Fußes an. (Fortsetzung der Stelle auf S. 86)".

Nach Kap. 26 entfernt sich der Edle, den ganzen Tag im Gange, von dem Vorratswagen, d. h. seinen Seelenschätzen, dem ruhigen Ernste nicht (s. S. 87).

Dies ist ganz besonders für einen Herrscher unerläßlich. Denn in der Fortsetzung heißt es ausdrücklich: 26, 4: „Was ist es aber (nai-ho), wenn einer als Anführer von 10000 Streitwagen (= der größten Macht, also der Kaiser) in seiner Person das Reich (thien-hia) leicht nimmt!

Nimmt er es leicht, so verliert er die Minister (čhin, Variante: pen, Wurzel, wohl mit Bezug auf die Anfangsworte des Kap. 26, d. h. den sittlichen Ernst),

Ist er hastig, so verliert er das Fürstentum (die Fürstenwürde)" [357]).

Im einzelnen lesen wir Kap. 15 folgende Charakteristik der Meister des Altertums, die Lao-tsï als Muster aufstellt und nachgeahmt sehen will:

Kap. 15, 1: „Im Altertum waren diejenigen, so es verstanden, Meister (ssī) zu sein, fein, subtil (dem chines. Zeichen nach eine kleine Frau), tief und durchdringend.[358]).

Tiefsinnig (undurchdringlich) konnten sie nicht erkannt werden[359]).

15, 2: Eben nur, weil sie nicht erkannt werden konnten, sind wir genötigt (khiang, oder werden wir angetrieben, versuchen wir), ihre Erscheinung (yung) zu machen (zu konstruieren, wei).

Wie behutsam waren sie! (iü, dem chines. Zeichen nach ein großer Elephant), wie wenn man des Winters über den Strom setzt;

wie mißtrauisch (yeu)[360]), wie wenn man vor den vier Nachbarn in Furcht ist;

wie waren sie ernst wie ein Gast;

wie waren sie zerfließend (hoan = sich jedermann mitteilend)[361]) wie Eis, das zu schmelzen anfängt.

Wie einfach[362]) waren sie — sie waren wie Rohholz (phuk).

Wie leer waren sie[363]) — sie waren wie ein Thal.

Wie chaotisch[364]) waren sie — sie waren wie trübes Wasser.

15, 3: Wer kann trübe sein? Indem man (das trübe Wasser) still stehen läßt, wird es nach und nach klar.

Wer kann ruhen? Indem man etwas lange (kieu, das auch fehlt) in Bewegung setzt, wird es nach und nach belebt"[365]).

Folgt die schon auf S. 76 mitgeteilte Stelle 15, 4.

Kap. 75, 1 lesen wir die Worte: „Das Volk hungert (ki, hat wenig zu essen), weil seine Obrigkeit (šang) zu viele Abgaben (šui, chines. Zeichen aus Getreide und wägen) verzehrt (šik). Darum hungert es."

Aus dieser Wahrnehmung ergiebt sich der Nachdruck, den Lao-tsī auf Sparsamkeit legt, als diejenige Tugend, vermittelst welcher sich der Herrscher zum steten Wohlthäter aller macht und so seiner Regierung und auch seinem Leben Dauer verschafft.

Kap. 59, 1: „Die Menschen zu beherrschen (či)[366]), dem Himmel zu dienen (ssī-thien)[367]), nichts ist dabei wie Sparen (sek). (s. S. 67 Anm.) Nur dieses Sparen heißt frühzeitig (tsao) aufwarten (fuk, chines. Zeichen aus Boot und handhaben zusammengesetzt)[368]).

Frühzeitig aufwarten heißt (aber) die Tugend (tek im Sinne der Definition auf S. 55) gewichtig (čung) aufspeichern (tsik, das Bild ebenfalls vom Getreide entlehnt)"[369]). (Fortsetzung auf S. 86.)

59, 2: .... (Da das Sparen so) „die Quelle (wörtlich Mutter) ist, das Reich zu haben (yeu-kuok-či-mu), so kann er lange dauern (čhang-kieu)[370]. Dies heißt tiefe Wurzel (šen-ken) und feste Grundlage (ku-ti)[371]. Es ist der Weg, lange zu leben (čhang-šeng), dauernd zu blicken (kieu-ši)"[372]. (vgl. Kap. 44 und Kap. 67). Denn Kap. 55, 2 heißt es: „Die Harmonie kennen (či-ho) heißt beständig (čang) sein", parallel dazu Kap. 16, 2: „die Lebensbestimmung zurückgeben (fuk-ming, nachdem man seine Lebensaufgabe erfüllt hat), heißt beständig sein, (55, 2 = 16, 2): Beständigkeit kennen heißt erleuchtet sein (ming)", vgl. S. 71 und weiter Kap. 16, 3:

„Wer beständig zu sein versteht, ist umfassend (so wörtlich das chines. yung, d. h. seine Thätigkeit erstreckt sich auf alle Wesen).

Als umfassend ist er dann allgemein zugänglich (kung), d. h. unparteiisch, zu allen gleich gerecht;

Als allgemein zugänglich ist er dann König (wang);

Als König ist er dann himmlisch (thien);

Als himmlisch ist er dann Tao's;

Als Tao's ist er dann dauernd (kieu):

Zur Zeit, wo der Körper abstirbt, ist er ohne Gefahr".

Nach Kap. 13, 4 heißt es nämlich: „Daher kann man einen, der an Ansehen (kuei) den Körper (šin) zum Reiche (thien-hia) macht", d. h. beide gleichstellt, das Reich ebenso schätzt wie seine Person, „dann mit dem Reiche betrauen (ki)", ebenso wie man 13, 5 „Einem, der an Liebe (ngai) den Körper zum Reiche macht", d. h. beide gleich liebt, „dann das Reich übertragen (thok) kann".

Denn nur von einer so taoähnlichen Regierung gilt nach Kap. 60, 1: „Einen großen Staat (ta-kuok) verwalten (či) ist wie einen kleinen Fisch (siao-sien) kochen (pheng, chines. Zeichen ein Bild bestehend aus Feuer, darüber ein zugedecktes Gefäß auf einem Dreifuße)", d. h. so leicht und keinerlei Kunst und besonderes Wissen (vgl. S. 104 f.) erfordernd. Wir rechnen hieher auch Kap. 53, 1: „Angenommen ich (ssï-ngo)[373] hätte Wissen (yeu-či) (nur) nach Art eines Hilfsbeamten (kiai-žan): auf dem großen Wege (ta-tao) wandelnd (hing), hätte ich nur die eine Befürchtung (ši-wei), (wie) ihn zu entfalten (ši, das chines. Bild vom Banner entlehnt)"[374]), weil der große Weg,

wie es in der Fortsetzung heißt, gerade ist, das Volk aber Seitenwege liebt.

Kap. 36, 1 lesen wir die Worte:

„Soll (etwas) im Begriffe sein (tsiang-yuk) sich einzuziehen (hit, wörtlich einzuathmen), so muß es sich sicher (vorher) ausgedehnt haben (ćang, chines. Zeichen aus Bogen u. lang).

Soll etwas im Begriffe sein sich abzuschwächen (žok), so muß es sich sicher (vorher) gekräftigt haben (khiang = muß erstarkt sein).

Soll etwas im Begriffe sein zu verfallen (fei-či), so muß es sich (vorher) erhoben haben (hing-či).

Soll etwas im Begriffe sein sich zu entziehen (thok, chines. Zeichen einen großen Vogel auf der Hand darstellend), so muß es sich (vorher) mitgeteilt haben (iü-či).

36, 2: Dies heißt: Verborgenes (wei) wird klar (ming)[375].

Weich und schwach (žeu-žok) siegt über hart und stark (keng-khiang)"[376].

Wir sind geneigt, in diesen Worten eine förmliche Begründung des Lao-tsï'schen Musterstaates (s. S. 23) zu erblicken. Lao-tsï verlangte ein kleines Land mit wenig Bevölkerung u. s. w., weil erfahrungsgemäß auf große Ausdehnung, große Erstarkung und hohen Aufschwung unbedingt Abnahme, Schwächung und Verfall folgen muß. Ganz besonders kehrt er sich gegen den Gebrauch von Waffengewalt im Reichsregiment, wie die früher angeführten Kap. 30 u. 31 (s. S. 114) ebenso zeigen, wie die Fortsetzung von Kap. 36 (3). Wie „ein Fisch seine Tiefen nicht verlassen darf", wenn er nicht umkommen soll, ebenso sollen dem Volke „des Reiches scharfe Werkzeuge nicht gezeigt werden", wenn sein Wohlstand nicht gefährdet sein soll. Lao-tsi läßt zwar auch seinen Musterstaat für Notfälle mit Waffen ausgerüstet sein, doch soll das Volk keine Gelegenheit finden, von den Waffen Gebrauch zu machen.

Kap. 31 geht hierin noch weiter, indem es auch Gebrauch von den Waffen zuläßt, jedoch nur wenn es durchaus nicht zu vermeiden ist und wenn der Herrscher sonst Ruhe und Frieden höher schätzt und an Waffenerfolgen keine Lust findet. Der Wortlaut der Stelle ist:

31, 2 (s. S. 114): „Macht er davon (von den Waffen) Gebrauch (yung-či), indem er nicht anders kann (put-tek-i)[377],

31, 3: so hält er (dennoch) Friedlichkeit (thien, dem chines. Zeichen nach aus Herz und süß zusammengesetzt) und Ruhe (tan)[378]) für höher (šang).

Siegt er (šing), so findet er es nicht schön (mei)[379]), da (den Sieg) schön finden soviel heißt wie sich freuen (lok), die Menschen zu töten (šat-žin).

Derjenige aber, der sich so freuen würde, die Menschen zu töten, dürfte dann wohl nicht imstande sein, (seine) Absicht (či) am Reiche (thien-hia) zu erreichen (tek).

31, 4. Bei glückverheißenden Geschäften (kit-ssï) bevorzugt (šang) man die (in Alt-China glückverheißende) Linke, bei unglücklichen Geschäften bevorzugt man die Rechte. Der Unterbefehlshaber der Armee (phien-tsiang-kiün, wörtlich: zur Seite stehend dem die Armee Befehligenden) steht links, der Oberbefehlshaber der Armee (šang-tsiang-kiün) steht rechts, d. h. da er die höhere Stellung (šang-ši) versieht[380]), stellt man ihn nach dem Trauerceremoniell (sang-li) auf.

Wer große (wörtlich to = viele) Massen Menschen getötet hat, beweine sie still (khi, chines. Zeichen aus Wasser und stehen) mit Mitleid (pei) und Trauer (ngai, chines. Zeichen aus Mund und Kleid).

Als Sieger im Kampfe (čen-šing) stellt man ihn (ja) nach dem Trauerceremoniell auf!"

Aber nicht nur der Sieger soll mit den Besiegten Mitleid fühlen. Mitleid gelte auch für den Kampf.

Denn Kap. 67, 4 heißt es: „Kämpft (čen) man mit Mitleid (tshi, chines. Zeichen aus Herz, darüber ursprünglich das doppelt gesetzte Zeichen für finster, trübe), so siegt (šing) man; behauptet (šeu) man (etwas) damit (mit Mitleid), so ist es fest (ku)".

Ähnlich wird Kap. 69, 3 konstatiert: „Daher, wenn feindliche Truppen (kheng-ping) gegen einander vorrücken (siang-kia), die Mitleidigen (ngai-če) siegen dürften."

Umgekehrt heißt es Kap. 76, 3 von einem Heere, das nur auf seine Stärke vertraut, daß es nicht siegt; nach Lao-tsï's Anschauung ist auch hier Stärke nur ein Anzeichen des unmittelbar drohenden Verfalles, der sicheren Niederlage: „Daher (gilt): Ist die Wehrmacht (ping) stark (khiang), so siegt sie nicht (put-šing)", ebenso wie „wenn ein Baum ausgewachsen ist (dasselbe khiang), er dann „alle" ist (kung, Strauß: geliefert) ist". Lao-ts

fügt hinzu: „Stark und groß (khiang-ta) wohnt unten (čhu-hia), weich und schwach (žeu-žok) wohnt oben (čhu-šang)".

Daher heißt es in der Fortsetzung von Kap. 67 (5): „Will der Himmel jemanden retten (kieu), so giebt er ihm Mitleid zum Gefährten (wei)".

Lao-tsï's eigenster Standpunkt ist allerdings noch höher. Lao-tsï's Ideal des Menschen braucht überhaupt nicht zu streiten, weil er es in seiner Tao-Ähnlichkeit versteht, sich selbstlos herabzulassen und so alle zu gewinnen. In diesem Sinne heißt es

Kap. 68: „Einer, der es versteht, den Anführer zu machen (wei-ssï), ist nicht kriegerisch (put-wu);

einer, der es versteht, zu kämpfen (čen) ist nicht zornig (put-nu)", d. h. wütet nicht;

„einer, der es versteht, den Gegner zu besiegen, streitet nicht;

einer der es versteht, die Menschen zu gebrauchen, macht ihren niedrigen (wei-hia, d. h. erniedrigt sich vor ihnen, ist ihnen unterthan).

Dies heißt des Nichtstreitens Tugend (put-čeng-či-tek), dies heißt des Leutegebrauchens Kraft (yung-žin-či-lik), dies heißt dem Himmel gepaart sein (phei-thien) — des Altertums Höhepunkt (wörtlich: Gipfel, ku-či-khit)!"

Kap. 69, 1 werden in demselben Sinne die schon auf S. 26 mitgeteilten Worte eines Kämpfers [381]) angeführt, nach den chinesischen Erklärern (Julien 259) eines Schriftstellers aus der militärischen Schule ping-kia, deren Mitglieder, selbst meist hervorragende Krieger, über die Kriegskunst schrieben, nach Legge (a. a. O. 112) möglicherweise nur eine von Lao-tsï fingierte Persönlichkeit, woran sich Lao-tsï's eigene Worte anschließen:

69, 2: „Dies heißt gehen, ohne daß man geht (hing-wu-hing) [382]), stoßen ohne daß man die Hände ausstreckt (žang-wu-pi), vordringen ohne daß man Widerstand findet (žang-wu-ti), ergreifen ohne daß man von den Waffen Gebrauch macht (čik-wu-ping)". Lao-tsï fügt noch die Worte hinzu: „Kein Unglück ist größer als den Widerstand leicht zu nehmen (khing-ti) [383]); den Widerstand leicht nehmen ist nahe (ki) dem Verlieren (sang) unserer Schätze (ngu-pao)".

Mit diesen Worten soll nicht gesagt sein, daß man den Widersacher nicht unterschätzen solle, wie de Harlez glaubt (mépriser son ennemi), auch nicht, daß man ihn nicht leichtsinnig angreifen solle (Strauß, Legge: lightly engaging in war), sondern

lediglich, daß man gegen den Widersacher nicht die Waffengewalt anwenden solle, gegen welche sich Lao-tsï auch sonst kehrt.

Lao-tsï wagt nicht mutig vorzugehen, weil er seinen Kap. 67 an erster Stelle angeführten Schatz, nämlich Barmherzigkeit, Mitleid hochschätzt, der bei Waffengebrauch verloren geht. Milde und Sanftmut, nicht Gewalt und Zwang, sind Lao-tsï's Mittel, jeden Widerstand zu überwinden, selbstverzichtende Herablassung und Demut (s. S. 101), nicht Anmaßung und Stolz. Letzteren sind die Worte Kap. 24 gewidmet:

Kap. 24, 1: „Einer, der auf den Zehen steht (khi, d. h. sich über andere erhebt), steht nicht aufrecht (lip) oder kann sich nicht aufrecht halten;

einer, der die Beine aussperrt (kua, d. h. sich breit macht), geht (hing) nicht oder kann nicht gehen;

einer, der sich selbst ansieht (tsï-kien), glänzt nicht (put-ming) (vgl. Kap. 72, 2);

einer, der sich selbst billigt (tsï-śi-če), zeichnet sich nicht aus (put-čang);

einer, der sich selbst rühmt (tsï-fat), ist (bleibt) ohne Verdienst (wu-kung);

einer, der sich selbst überhebt (tsï-king) ist (anderen) nicht überlegen (put-čhang). (Vgl. Kap. 22, 2 u. 3. S. 82.)

24, 2. Von seinem thatsächlichen Verhältnisse zu Tao heißt es: Übrig gebliebene Speise (iü-śik)[384], ausschweifender Lebenswandel (čui-hing[385]), der Wesen alle verabscheuen sie (ngok-či). Daher Einer, der Tao hat, darin nicht verweilt". —

Nach Kap. 77, 3 ist aber eben nur der taobesitzende Herrscher an seiner Stelle. Lao-tsï fragt hier: „Wer ist imstande mit dem, was er mehr hat (yeu-iü, d. h. mit seinem Überschuß) dem Reiche (thien-hia) aufzuwarten (fung)?" und antwortet gleich selbst: „Nur derjenige, der Tao hat".

Welcher Art die demütige Herablassung des Herrschers sein soll, darüber belehren uns die Kap. 78, 2 von Lao-tsï angeführten Worte eines uns nicht näher bekannten heiligen Menschen. Sie besagen:

„Daher der heilige Mensch sagt: Empfangen (šeu) des Staates (kuok) Schmutz (keu, chines. Zeichen aus Erde und heu — letzteres wohl nur lautangebend —, ursprünglich Koth), das heißt den Še-tsik vorstehen (ču)", wie die Götter des Landes und der Feldfrüchte (tsik = ursprünglich Hirse) genannt werden,

denen der König als Vertreter des Volkes jährlich bei der Sonnenwende das Opfer darbrachte [386]), eine seiner Hauptfunktionen.

„Empfangen des Reiches Mißgeschick (put-siang), das heißt des Reiches (thien-hia = des Himmels Unteres) König (wang) sein".

Lao-tsï bemerkt dazu: „Richtige (čing, gerade) Worte sind wie verkehrt (fan)!"

Gegenüber der chinesischen Anschauung, welche dem Herrscher als Vertreter des Himmels auf Erden wohl die höchsten Vorrechte einräumt und ihm ebenso alle Erfolge zuschreibt, wie sie ihn für alle Mißerfolge verantwortlich macht, die das Reich treffen, erscheint Lao-tsï die selbstlose Hingebung eines Herrschers, der sowohl die Vergehen seines Volkes, als die Unglücksfälle seines Reiches auf sich nimmt und sie gleichsam als das Seine trägt, als das Hauptmerkmal eines ächten Königs.

Ähnlich wie den Gebrauch von Waffengewalt beurteilt Lao-tsï auch die Todesstrafe.

Kap. 72, 1 heißt es zwar: „Fürchtet das Volk nicht das Furchtbare (wei, auch das Ehrfurchtgebietende, nach de Harlez: la majesté du pouvoir), so dürfte das sehr Furchtbare (ta-wei) kommen". Unter dem Furchtbaren werden bald Krankheiten und verschiedene Plagen und Mißgeschicke verstanden (Julien 267), bald Neigungen, Leidenschaften und Laster des Menschen mit ihren Folgen, den Verbrechen, unter dem sehr Furchtbaren der Tod, sei es der natürliche oder aber der durch den Bruch des Gesetzes herausgeforderte, die Todesstrafe [387]). Im Zusammenhange damit lesen wir auch Kap. 74, daß es immer einen giebt, der dem Töten vorsteht, und den eigenmächtig zu vertreten niemand wagen solle (doch s. S. 115). Dagegen konstatiert Lao-tsï sicher im Hinblick auf die zeitgenössische Gesellschaft, daß der Tod kein Schreckmittel mehr für das Volk ist.

Kap. 75, 2: „Das Volk nimmt den Tod leicht (khing), weil es des Lebens Fülle sucht (kieu-šeng-či-heu)" [388]), mit anderen Worten, weil es üppig zu leben gewohnt ist. „Daher nimmt es den Tod leicht." Nach Lao-tsï's unmittelbar folgenden Worten gilt allerdings: „Nun ist das Leben nichts achten oder um des Lebens willen nichts thun (wu-i-šeng-wei-če) [389]) weiser als das Leben hochschätzen (kuei-šeng)" [390]), aber in Bezug auf die Todesstrafe folgt daraus, was Lao-tsï Kap. 74, 1 sagt: „Da (oder wenn) das Volk nicht den Tod fürchtet (put-wei-ssï), wie will man es dann mit dem Tode schrecken? Würde (= könnte) man

das Volk veranlassen, den Tod beständig (čang) zu fürchten, und erreichte (tek) ich diejenigen, so etwas ungeheuerliches (khi, aus groß und können, in gutem und auch in schlechtem Sinne) thun, zu ergreifen (čik) und zu töten (šat), wer würde es wagen?"

Gleichgültigkeit gegen den Tod ist bekanntlich eine auch von europäischen Reisenden konstatierte Eigenschaft der Chinesen.

Lao-tsï's Lehre von der Unsterblichkeit.

Kap. 50, 1: „Heraustreten zum Leben ist Eintreten in den Tod (s. S. 71).

Des Lebens Begleiter (thu [391]), wörtlich: Fußgänger) sind 10 und (yeu) 3 (= 13).

Des Todes Begleiter sind 10 und 3.

Diejenigen, die des Menschen Leben an die Orte (ti = Erde) des Todes treiben (tung) [392]), sind auch 10 und 3.

Warum dies? Weil, so lange einer lebt (khi-šeng), er das Leben in vollen Zügen (šeng-či-heu, eig. dick) genießt" [393]).

Die mitgeteilte Stelle gehört zu den schwierigsten in Lao-tsï's Buche und hat sehr verschiedene Erklärung gefunden. Legge, der hierin Wang-pi folgt, versteht den Text so, daß es unter je 10 Menschen 3 giebt, welche ministers of life (to themselves) sind, indem sie alles meiden, was sowohl äußerlich als innerlich ihre Gesundheit schwächen könnte; weitere 3, die ebenso eigene ministers of death sind, indem sie ein Leben führen, welches geeignet ist, Krankheiten zu veranlassen und das Leben zu kürzen; schließlich 3, die zwar nach Leben streben (whose aim is to live), deren Lebensweise mit dem übermäßigen Bestreben, durch widernatürliche und geheimnisvolle Mittel das Leben dauernd zu erhalten (šeng-či-heu), sie jedoch eben dem Tode preisgiebt. Es bleibt nur ein einziger unter 10, von dem nach Legge's Auffassung Kap. 50, 2 (s. S. 90) gilt, der im Besitze Tao's sein Leben gut einzurichten versteht [394]).

Es unterliegt keinem Zweifel, daß eine solche Auffassung „Tao's als Gegenmittel gegen Verfall und Tod", wie Legge S. 93 Kap. 50 charakerisiert, wohl dem späteren Taoismus nahe liegt, Lao-tsï selbst jedoch ganz fremd ist. Auch hätte Lao-tsï nicht geklagt, daß er allein die ernährende Mutter (= Tao) verehrt

(Kap. 20, 6), daß es nicht einmal wenige giebt, die ihn verstehen würden u. ä., wenn er jeden zehnten Menschen als Tao-Besitzer hätte bezeichnen können. Chinesische Commentatoren wollen unter dem Leben den geistlichen Wandel verstehen. Die dreizehn Mittel, zu demselben zu gelangen, sind nach ihnen: Leerheit, Anhänglichkeit an das Nichtsein, Reinheit, Ruhe, Verborgenheit, Armut, Weichheit, Schwäche (vgl. Kap. 76, 2), Demut, Entsagung, Bescheidenheit, Nachgiebigkeit (vgl. Kap. 76, 2) und Sparsamkeit. Ihr Gegenteil (Fülle, Anhänglichkeit an das irdische Sein, Unreinheit, Unruhe u. s. w.) macht die dreizehn Ursachen des Todes aus, wobei Lao-tsï seine dem weltlichen Leben ergebenen Zeitgenossen im Auge haben soll [395]). Befriedigung der materiellen Bedürfnisse und Sinnenlust stürzen den Menschen ebenso ins Verderben, wie die in Meerestiefen wohnenden Ungeheuer und die auf höchsten Bergen nistenden Raubvögel, welche dem Pfeil des Jägers und dem Netze des Fischers unerreichbar sind, sofort zu Grunde gehen, wenn Gier nach Fraß sie verleitet, die Tiefen und Höhen zu verlassen.

Auch Strauß [396]) glaubt mit Rücksicht auf Kap. 76, 2 berechtigt zu sein, zu den dreizehn lebenbegleitenden Stücken Schwäche und Weichheit, zu den dreizehn sterbenbegleitenden Stärke und Härte zu nehmen; über die elf übrigen Stücke der einen oder der anderen Art findet er nicht den geringsten Aufschluß (?) und erklärt die Versuche der chinesischen Erklärer für ganz willkürlich.

Wir glauben der Erklärung Han-fei-tsï's folgen zu dürfen, der die Zahl Dreizehn auf die vier menschlichen Glieder, d. h. Hände und Füße (vgl. z. B. Lün-iü XVIII, 7, Legge, Chinese Classics I, 335) und die neun Öffnungen des menschlichen Körpers (kieu-khiao) bezieht [397]), nämlich Mund, Augen, Nasenlöcher, Ohren und die beiden Ausscheidungsorgane. Diese Organe, die den Menschen von seiner Geburt bis zu seinem Tode (Han-fei-tsï's Erklärung der Zeile 1 v. Kap. 50) begleiten, wo sie absterben, sind es, deren Gebrauch den dem Genusse ergebenen Menschen an die Orte des Todes treibt.

Ebendaraus ergiebt sich für Lao-tsï der Schluß, daß der Körper ebenso wie die Ehren als ein Quell von Trübsalen nur ein Übel zu nennen ist (Kap. 13). Denn wiewohl der Körper mit Jahren an Festigkeit und Stärke zunimmt, so ist diese Festigkeit und Stärke als taolos (Kap. 55) nach Kap. 76 nur ein Begleiter

des Todes. Der Mensch muß nach Kap. 50, 2 verstehen, sein Leben einzurichten. Denn nach den Kap. 27, 1 citierten Versen gilt's:

„Versteht man zu reisen (hing, wörtlich gehen), so giebt's (= läßt man nach sich) weder Geleise noch Fußspuren.

Versteht man zu reden, so giebt's weder Fehler noch Tadel.

Versteht man zu rechnen, so hat (= braucht) man kein Rechenbrett (čheu-tsek).

Versteht man zu schließen, so hat (braucht) man weder Barre (kuan) noch Riegel (kien) und es kann dennoch nicht aufgemacht werden.

Versteht man zu binden, so hat (braucht) man Bindfaden (šing) und Anbinden (yok) nicht und es kann dennoch nicht aufgeknüpft werden". (Fortsetzung s. auf S. 83).

Aussprüche, die schon bei verschiedenen Gelegenheiten mitgeteilt wurden, beweisen, daß Lao-tsï Fülle, Fortschritt u. ä. hierfür nicht für zweckmäßig hält. Im selben Sinne heißt es auch Kap. 9, 1 ganz allgemein:

„Etwas halten und füllen ist nicht, wie wenn man davon absteht.

Etwas betasten und schärfen, kann nicht für lange bewahrt werden"[398]), da es verbraucht wird, oder aber der Betastende eine Verwundung davonträgt.

Lao-tsï empfiehlt im Gegenteil das Verstopfen der Durchgänge (Kap. 52) und das Verstehen „zu genügen und aufrechtzustehen (Kap. 44)". Ersteres bewahrt dem Menschen die erforderliche Ruhe, letzteres erhält ihn frei von Mißfallen und Beschämung, aber auch von Gefährdung, wie es Kap. 44, 3 (s. S. 77) heißt. Daher heißt es Kap. 46, 2, daß „keine Schuld (tsui) größer ist als die Wünsche für erlaubt zu erklären", wörtlich zu sagen: kho-yuk d. h. es kann gewünscht werden, „daß kein Unglück (huo) größer ist, als nicht verstehen zu genügen (pu-či-tsuk)".

Ebenso muß man verstehen, sein Leben einzurichten, wenn man nicht entwurzelt werden soll (Kap. 54, 1, s. S. 68).

Allerdings muß der Mensch darin beharrlich sein, was Lao-tsï von seinen Zeitgenossen nicht sagen kann, deren Veränderlichkeit er Kap, 58, 1 folgends charakterisiert: Unglück, ach! ist, worauf das Glück beruht, Glück, ach! ist, wobei das Unglück lauert (fu, chines. Zeichen aus Mann und Hund zusammengesetzt). Wer kennt dessen Gipfel (kit, d. h. den Punkt, wo das eine aufhört und das andere beginnt)! Es ist ohne Stillstand (khi-wu-či;

Var. khi-wu-čing-ye = ist es nicht in Unordnung?) [399]). 58, 2: Die Ordentlichen (čing) werden, umkehrend (fu), sonderbar (khi), die Guten (šen) werden, umkehrend, unberechenbar (yao, chines. Zeichen aus Weib und lieblich). Der Menschen Verblendung (mi) — ihr Tag ist sicher lange her". Ähnlich heißt es Kap. 64 zur Charakteristik des Volkes und seiner Handlungsweise:

64, 2 .... „Des Volkes (Art) den Geschäften nachzugehen (tsung-ssï) ist: nahe am Vollenden verdirbt es sie immer". Dazu bemerkt Lao-tsï: „Ist man sorgfältig (šin), zu Ende wie zu Beginn, so giebt's kein Verderben der Geschäfte".

Es liegt kein Grund vor, diese Worte nicht so zu verstehen, als empfehle Lao-tsï Genügen und zweckmäßige Einrichtung der Lebensweise als das Mittel, das Leben zu verlängern. Denn auch Lao-tsï spricht von der Liebe zum Leben, beim einzelnen Menschen sowie im Volke:

So Kap. 72, 2: „Daher der heilige Mensch . . . sich selbst (tsï) liebt (ngai), sich jedoch nicht hochschätzt (kuei); Kap. 75, 2 (s. S. 125); Kap. 80, wo es in der Schilderung des Musterstaates Lao-tsï's heißt, daß sein Volk den Tod schwer findet (čung-ssï), aber dennoch nicht nach der Ferne (yuen) zieht (si). Hierher gehört auch Kap. 55, 2, V. 3 (Citat): „Mehr Leben heißt Glück (yi-šeng-yuet-siang)" [400]).

Aber Lao-tsï war kein Weltmensch, sondern ein Gottesmensch. Daher sagt er in der Fortsetzung des Citates Kap. 55, 2, V. 4—6:

V. 4: „Wenn das Herz (sin) die Lebenskraft (khi) bestimmt (ssï, ordnet, beherrscht, sich dienstbar macht) [401]), so heißt dies Stärke (khiang)."

Dagegen heißt es weiter

V. 5: „Wenn die Wesen (Dinge wut) ausgewachsen (čuang, mannbar geworden) sind, so fangen sie zu altern (lao) an: man nennt dies Taolosigkeit (put-tao) [402]).

V. 6: Taoloses hört (aber) bald auf" oder auf die Wesen (V. 5) bezogen: „als taolos hören sie bald auf" [403]).

Heißt es daher Kap. 7, 2, daß der heilige Mensch seine Person (khi-šin) nguai, d. h. zur äußeren macht, sie beiseite setzt, oder wie andere übersetzen: sie für fremd hält, sie verwirft, sich ihrer entäußert, und eben dadurch seine Person bestehen bleibt, erhalten wird (tshün), so erfahren wir aus Kap. 59, 1, daß „gewichtiges Aufspeichern von Tugend (čung-tsik-tek)

der Weg (tao) ist, lange zu leben (čhang-šeng), dauernd zu blicken (kieu-ši)", mit anderen Worten, daß lange Dauer nur auf dem Wege der Tugend zu erreichen ist. So verstehen sich auch die Worte Kap. 65, 2: .... „Wissen (či) immer (čang)[404]) das erbauliche Muster zu sein, das heißt tiefe Tugend.[405]).

65, 3: „Die tiefe Tugend ist unergründlich[406]) (šin, aus Wasser und Höhle), wie ich wahrnehme (i), ist entfernt[407]) (yuen), ist mit den Wesen (wut) in Widerspruch (fan)[408]): dann aber gelangt sie zu großer Anpassung (Fügsamkeit, šün)"[409]). Daher es auch Kap. 55, 2 heißt:

V. 1: „Die Harmonie (ho) kennen heißt beständig (čang, auch ewig) sein[410]).

V. 2: Die Beständigkeit kennen heißt erleuchtet sein (ming)"[411]).

Diese Worte können im Zusammenhange der Lehre Lao-tsï's unmöglich mißverstanden werden. Haben wir schon früher erklärt, daß in Lao-tsï's schließlicher Rückkehr in Tao allem Anscheine nach der Glaube an ein jenseitiges Leben erblickt werden könne (s. S. 78), so beweisen die mitgeteilten Aussprüche, daß nach Lao-tsï taogemäße Lebensweise geeignet ist, auch die irdische Lebensdauer zu fördern. Auf beides beziehen wir Kap. 33, 2 (s. S. 78).

Das Streben des späteren Taoismus, durch alchymistische Präparate das Leben zu verlängern und zur Unsterblichkeit zu gelangen, beweist nur, wie arg Lao-tsï's Lehre in der Folge mißverstanden wurde. —

V. Lao-tsï und Confucius.

Lao-tsï's Lehre wurde sehr verschieden beurteilt. Mit Vorliebe erklärte man die für das nüchterne chinesische Gemüt zu erhabene und fast unfaßliche Lehre des „Wind und Wolken besteigenden Drachen“, wie Confucius den Lao-tsï bezeichnete[1]), für fremden Ursprunges, sei es, daß sie unmittelbar unter fremdem Einflusse entstand oder aber nur fremde Elemente in sich aufnahm. Die spätere chinesische Legende, nach welcher Lao-tsï auf seiner Reise nach Westen bis nach dem asiatischen Gebiete des römischen Reiches (Ta-tsin) vorgedrungen sein soll, war nur zu geeignet, derartigen Anschauungen Vorschub zu leisten. Auf diese Weise glaubte schon Abel Rémusat Lao-tsï's System mit der Lehre des Pythagoras vergleichen zu dürfen: Lao-tsï sei mit Pythagoras' Anschauungen vielleicht geradezu in Griechenland, sicher aber in Palästina durch Vermittelung der Hebräer oder aber durch eine phönicische Sekte bekannt geworden. Der Schwede Kolmodin widmete das erste Kapitel seiner über Lao-tsï handelnden Schrift [2]) den Parallelen aus der Bibel [3]). Nach Pauthier wieder weist die Lehre Lao-tsï's indische oder indobaktrische Grundlage auf, während Douglas und de Harlez [4]) Spuren des Brahmanismus in ihr erblicken. Auch A. Wuttke (Geschichte des Heidenthums II, 76) betrachtet Lao-tsï's Lehre als „einen unklaren und schwächlichen Ausläufer des indischen Bewußtseins“, als „ein indisches Schmarotzergewächs auf dem chinesischen Stamme“ (daselbst 79). Terrien de Lacouperie nahm sogar babylonischen Einfluß an [5]).

Es unterliegt keinem Zweifel, daß in Lao-tsï's Buche Aussprüche vorkommen, denen mehr oder weniger ähnliche wir bei den griechischen oder indischen Philosophen und in der Bibel wiederfinden. Kaum sind wir jedoch berechtigt, in ihnen mehr als zufällige, lediglich auf das Wesen und den immer gemeinsamen

Ausgang aller theosophischen Spekulation zurückzuführende Übereinstimmungen zu erblicken, wie solche in der Religion und der Philosophie aller Völker und aller Zeiten zu finden sind. Sie beweisen nichts mehr, als z. B. Lao-tsï's Parallelen mit Schelling, als dessen Vorgänger de Harlez den Lao-tsï bezeichnet hat. Und doch hat Schelling selbst nach dieser Seite erklärt, daß die Tao-Lehre so ganz im Geist des entferntesten Ostens gedacht und erfunden sei, daß von westlicher Weisheit — ich will nicht sagen, von griechisch-pythagoreischer — aber auch von syrisch-palästinensischer oder auch nur indischer Denkart und Weisheit nicht eine Spur ist (bei Strauß a. a. O. XXV.). Eine Beeinflussung von Westen, vornehmlich von vorderasiatischen Religionsanschauungen, erscheint in dem von aller Welt abgeschlossenen China in so alter Zeit einfach nicht denkbar, war aber auch nicht nötig. Richtig sagt Strauß (a. a. O. XXIX), daß Lao-tsï ebensowenig bei Persern oder Syrern in die Schule zu gehen brauchte, als etwa Meister Eckhart bei Lao-tsï.

Haben wir so mit Plath [6]) anzunehmen, daß Lao-tsï's Lehre auf rein chinesischem Boden entstanden ist und in chinesischen Vorstellungen wurzelt, so kann es sich nur darum handeln, ob sie auch Lao-tsï's eigenes Geisteswerk genannt werden kann oder aber durch ältere Denker vorbereitet worden ist. Letzterer Ansicht ist namentlich W. Schott, Strauß, Legge, Carus u. a. Nach ihnen gab es schon längst vor Lao-tsï, im hohen Altertume, eine Tao-Gemeinde mit ähnlicher Theologie, Ethik und Politik, wie wir sie bei Lao-tsï finden [7]). Von ihr hat Lao-tsï namentlich seinen Tao-Begriff überkommen, den er nur weiter entwickelt hat. Lao-tsï könnte nach dieser Seite daher höchstens als Reformator des alten Tao-Glaubens gelten, „wenn er es überhaupt auf Ausbreitung seiner Lehre, auf Stiftung einer Schule angelegt hätte“ [8]). Nach Strauß deuten die Worte des Tao-tek-king von den Guten des Altertums, welche, weil verborgen, nicht erkannt werden konnten (Kap. 15, 1), auf ein altes Bestehen einer stillen Tao-Gemeinde hin, die sich an solche verborgene Meister gehalten, deren Lehren Lao-tsï entweder selbst noch gekannt haben muß oder sie im erwähnten Kapitel nach anderen noch vorhandenen Spuren ihres Daseins schildert [9]).

Die Anfangsworte des Kap. 42 sind nach Strauß' Vermutung nur Dogmen, die bei den Tao-Bekennern längst bekannt waren (s. S. 37) [10]). Auch die in Kap. 12 von Lao-tsï angeführten

Denkverse hält Strauß für „höchstwahrscheinlich untergegangenen Liedern der Taò-ssé entnommen“, denen Lao-tsï selbst vielleicht die beiden Schlußverse hinzugefügt hat [11]). Ja nach Strauß lassen die Worte des Kap. 67, 3: „Weil ich nicht wage, im Reiche voran zu sein, darum vermag ich der vollkommenen Gefäße Ältester zu sein“ (s. S. 14) vermuten, „daß Lao-tsï in der Tao-Gemeinde seiner Zeit die angesehenste Autorität war, obgleich er nur sagt, er könne es werden (!)“ [12]).

Auf die Frage nun, warum sich von all dem in der sonstigen Literatur der Chinesen keine Spur findet, antwortet Strauß, daß Confucius' naturalistischer Rationalismus, um sich greifend, den alten Glauben vollends zerstört hat, und die Tao-Philosophen vergebens suchten, ihn neu zu beleben [13]), andererseits, daß Confucius, wie man vermuten kann, aus Abneigung gegen die Tao-Lehre bei seiner Bearbeitung der altchinesischen Klassiker, namentlich des Šu-king und Ši-king, alles übergangen hat, was zur Stütze jener Lehre dienen konnte. „Daraus erkläre sich dann, weshalb in dem Schi keins der Gedichte vorkommt, die Lao-tsï citiert, und weshalb im Schu nichts Näheres über die Tao-Lehre zu finden ist“ [14]). —

Eines ist sicher, nämlich, daß in Lao-tsï's Buche oft citiert wird. Die meist als begründende Erläuterung des Vorhergehenden vorkommenden, oft bruchstückartigen Citate haben die Form von Denkversen oder Sprüchen, und werden zum Teil von Lao-tsï selbst als Citate, allerdings nur ganz allgemein und ohne nähere Angaben der Schriften oder Personen, gekennzeichnet (vgl. S. 26). Meist sind sie schon an der äußeren Form (Reim, Eigentümlichkeiten der Sprache) zu erkennen, oft dient das einleitende k u (z. B. Kap. 1, Kap. 2 u. s. w.) = daher, darum, das Citat zu bezeichnen [15]). Allerdings gibt es auch Stellen, welche einzelne Erklärer — dies gilt ebenso von chinesischen, wie auch von europäischen Erklärern [16]) — als Lao-tsïsch auffassen, während andere sie für Citate halten. Zu Kap. 6 haben wir so gehört (S. 43), daß der taoistische Philosoph Liet-tsï (400 v. Chr.) dieses Kapitel ausdrücklich als Citat aus dem Buche Hoang-ti's bezeichnet (hoang-ti-šu-yuet: Hoang-ti's Buch sagt), aus welchem er selbst noch andere Aussprüche mitteilt [17]). Strauß schließt daraus, daß Liet-tsï ein Buch unter diesem Namen vorgelegen haben muß [18]). Aus der später vorkommenden Bezeichnung des Tao-tek-king als der „Worte Hoang-ti's und Lao-tsï's“ hätten wir

wohl zu schließen, daß man nach und nach alle in Lao-tsï's Buche vorkommenden nicht Lao-tsïschen Aussprüche auf Hoang-ti zurückführte. Beide Namen wurden als Bezeichnung der beiden ältesten Meister des Taoismus in der Folge so nahe verknüpft, daß sie als Hoang-Lao förmlich zu Einem Begriffe verschmolzen. Hoang-ti, als der ältere, wurde dann für den eigentlichen Urheber des Taoismus erklärt, wie denn auch die Tao-ssï den Ursprung ihrer Lehre thatsächlich von ihm herleiten.

Wir irren kaum, wenn wir den mythischen Kaiser Hoang-ti (2697—2597 v. Chr.) auch als Urheber des Taoismus in den Bereich der Sage verweisen. Der mit dem Confucianismus wetteifernde spätere Taoismus glaubte wohl seine Lehre auf das Alter ihres Urhebers stützen zu müssen. Der sagenhafte Kaiser Hoang-ti erschien dabei als Schutzherr einer Lehre, die die Kunst, das Leben zu verlängern, betrieb, um so geeigneter, als er nach der Ansicht der Chinesen auch für den Erfinder der Heilkunst galt [20]).

Auf diese Weise bleibt Lao-tsï der älteste, wirkliche Repräsentant des Taoismus. Die von Lao-tsï angeführten alten Citate können dann aber nur als Äußerungen ähnlich veranlagter Männer des Altertums angesehen werden, ohne daß es nötig ist, bei ihnen schon das Bewußtsein des Lao-tsï'schen Begriffes Tao anzunehmen (vgl. S. 27).

Auch eine Vergleichung der Lehre des Confucius mit der Lehre Lao-tsï's scheint für den Lao-tsï'schen Ursprung des Taoismus deutlich zu sprechen. Denn so grundverschieden die beiden Lehren auf den ersten Blick und bei oberflächlicher Betrachtung erscheinen, so viele Berührungspunkte entdeckt man, wenn man sie gegen einander hält. Dies gilt sogar von Fragen, die man sonst gewohnt ist, für specifisch Lao-tsïsch zu erklären. Schien es Strauß [21]) bei seiner Theorie von dem vorlaotsïschen Ursprunge des Taoismus, daß Lao-tsï erst aus dem Zusammenhange mit seinen Vorgängern richtig zu begreifen wäre, so scheint uns Lao-tsï's Erscheinung durch den damaligen Zustand China's sowie Lao-tsï's Verhältnis zu Confucius hinreichend erklärt. Allerdings muß zugegeben werden, daß Lao-tsï als Denker seinen nüchternen Zeitgenossen, den Confucius nicht ausgenommen, weit überlegen war, sowie, daß bei ihm Neigung zur Spekulation in einem Maße konstatiert werden muß, wie wir einem solchen bei den Chinesen sonst nirgends begegnen. Ob und in wiefern dies auf die von einigen Forschern angenommene, keineswegs aber auch erwiesene

nichtchinesische Herkunft Lao-tsï's zurückzuführen ist, läßt sich nicht bestimmen [22]).

Sonst hat sich Lao-tsï dasselbe Ziel gesteckt wie Confucius, nämlich das in jeder Hinsicht verfallene China sittlich zu erheben (vgl. nam. die Seiten 26 ff.), und war allem Anscheine nach auch die Vorbildung beider zu diesem Zwecke ein und dieselbe, nämlich eine gründliche Kenntnis des chinesischen Altertums (s. S. 5 ff.).

Wir lassen nun eine Vergleichung der beiden Lehren folgen [23]).

Confucius glaubt wohl, daß es auch sogenannte Heilige šing gab, (z. B. die altchinesischen Musterkaiser und Weisen). Sein Ideal eines sittlichen Menschen ist jedoch der Edle (kiün-tsï), s. S. 27 f. u. 79.

Lao-tsï's Ideal des Menschen ist der heilige Mensch (šing-žin), der höchst Gute (šang-šen, (Kap. 8), oder auch nur der Gute (šen-žin, Kap. 27, šen-če, Kap. 30). Über das bei ihm zweimal vorkommende kiün-tsï s. S. 79.

Die heiligen Menschen des Confucius hatten das Reich inne, als ob sie damit nichts zu thun hätten (L. J. VIII, 18), oder, wie es anderswo heißt, sie thaten nichts und regierten doch (L. J. XV, 4). Auch Khung-tsï's Ideal des Herrschers verweilt an seinem Orte gleichwie der Nord (= Polar-)stern, nach welchem zu alle übrigen Sterne sich drehen (L. J. II, 1). Seine Tugend ist nach einem anderen Ausspruche der Wind, vor welchen das Gras (= die Tugend des Volkes) sich beugen muß, wenn er über dasselbe weht (L. J. XII, 19).

Die Macht des guten Beispiels erweist sich nach Confucius viel wirksamer als alle Gesetze und Strafen, selbst Todesstrafe nicht ausgenommen (L. J. II, 3; XII, 19; XIV, 44; XIII, 4; XIII, 6 u. a.).

Der Edle des Confucius streitet daher nicht (L. J. III, 7).

Auch bei Lao-tsï wird das Nicht-Thun (wu-wei) des Heiligen ganz besonders hervorgehoben. Lao-tsï's Heiliger sagt ausdrücklich, daß er nichts thut, daß er weder Geschäfte noch Wünsche hat (Kap. 57); nach Kap. 47 geht er nicht, sieht nicht, benennt nicht u. a. Empfängt einer das Reich, so

erfolgt es immer nur durch Geschäftslosigkeit, Kap. 48, ebenso Kap. 57. Vgl. auch Kap. 43: Lehren ohne Worte . . . wenige erreichen es, u. a. Unter Thun in der Regierung versteht Lao-tsï Thaten der Strenge und Gewalt, Befehle und Verbote, gegen die er sich ebenso ausspricht wie Confucius, z. B. Kap. 28: darum er (der heilige Mensch), groß in der Verwaltung, nicht Wunden schlägt; Kap. 30: wer mit Tao dem Herrn der Menschen zur Seite steht, vergewaltigt das Reich durch Waffen nicht, u. s. w.; Kap. 36 werden im Gegenteil Milde und Sanftmut anempfohlen. Wiederholt heißt es, daß der Heilige nicht streitet (Kap. 8, Kap. 66, Kap. 68). Kap. 57 heißt es: je mehr Verbote im Reiche, desto ärmer das Volk ... je mehr Gesetze und Befehle, desto mehr Diebe und Räuber etc.

Damit hängt auch Confucius' Friedensliebe zusammen, die zwar im Interesse des Volkes auch ausreichende Waffen verlangt, aber, wenn es Not thut, sie in der ersten Reihe, vor allem andern, aufgiebt (L. J. XII, 7). Confucius' Grundsatz dabei ist: Mit Gerechtigkeit vergelte man die Feindschaft, mit Tugend vergelte man die Tugend (L. J. XIV, 36). Daher sagt Confucius L. J. XII, 13: Im Anhören von Streitigkeiten bin ich wie andere; doch mache ich, daß es keine Streitigkeiten gebe.

Lao-tsï hat Kap. 31 die glänzendsten Waffen für Unglückswerkzeuge erklärt, die alle Wesen verabscheuen, bei denen daher der Taohafte um so weniger verweilt. Nach Kap. 76 siegt starke Wehrmacht nicht; nach Kap. 68 ist derjenige, der anzuführen versteht, nicht kriegerisch u. s. w. Aber auch nach Lao-tsï kann er von den Waffen Gebrauch machen, wenn er nicht anders kann, und ihm sonst der Friede höher ist. Den Sieg darf er nicht schön finden, da dies soviel heißt, als sich freuen, die Menschen zu töten.

(daselbst, vgl. auch Kap. 67 u. 69). Lao-tsï's eigensten Standpunkt bezeichnen allerdings die Worte Kap. 49: Gute (Getreue) ich behandle sie gut (getreu); Nichtgute (Nichtgetreue) ich behandle sie auch gut (getreu).

Vgl. auch Kap. 62: Der Menschen Ungute, wozu wäre es, sie zu verstoßen,

wogegen Confucius nach L. J. XV, 7 zwar auch anempfahl, mit jedermann zu verkehren, mit dem der Verkehr möglich ist, aber z. B. L. J. XVII, 7 ausdrücklich erklärte, daß ein Edler zu einem, der Unrecht zu thun liebt, nicht geht.

Auch in Einzelheiten begegnen wir schlagenden Analogien:

So hat nach Confucius das Volk von der Regierung in erster Reihe die Gerechtigkeit nötig (L. J. II, 19).

Ähnlich heißt es bei Lao-tsï Kap. 16: daß der Herrscher, erst wenn er gerecht ist, den Namen König verdient.

Nach Confucius besteht kein Volk ohne Vertrauen der Regierung und zu der Regierung (L. J. XII, 7.).

Auch nach Lao-tsï 17 giebt's Untreue (beim Volke), wenn das Vertrauen nicht hinreicht.

Confucius empfiehlt den Regierenden wiederholt Ernst in den Regierungsangelegenheiten, Sparsamkeit in Ausgaben, Verwendung des Volkes zur geeigneten Zeit (L. J. I, 5; L. J. VI, 1; XII, 9 u. a.).

Ebenso mahnt Lao-tsï vom Leichtsinn beim Reichsregiment ab (Kap. 26, vgl. L. J. XII, 2), empfiehlt den Regierenden Sparsamkeit (Kap. 59), sogar im Cultus, an (vgl. S. 67 Anm.), und billigt bei dem ganz Guten, daß er für jede Bewegung die rechte Zeit gut findet (Kap. 8).

Confucius mißbilligt die Erschöpfung des Volkes durch zu große Lasten (L. J. XII, 7; XII, 9 u. a.).

Ähnlich heißt es bei Lao-tsï (Kap. 75), daß das Volk Hunger hat, weil seine Obrigkeit viele Abgaben verzehrt. Im Altertume wußten die Unterthanen fast nicht, daß sie Herrscher hatten (Kap. 17).

Es giebt allerdings auch Anschauungen, in welchen beide Lehrer bedeutend auseinandergehen. An diesen Stellen tritt Lao-tsï's oppositioneller Standpunkt gegen die Lehre Confucius' deutlich zu Tage. So z. B. wenn

Confucius L. J. XIII, 2 die Beförderung von Weisen und Tugendhaften anempfiehlt, wogegen

Lao-tsï Kap. 3 erklärt, daß Weise nicht hochzustellen sind, weil dann das Volk hadert;

oder wenn Confucius zu der auch von Lao-tsï geforderten materiellen Fürsorge (vgl. Tao-tek-king, Kap. 3) auch die Belehrung des Volkes verlangt (L. J. XIII, 9), während

Lao-tsï nach dem Vorbild der Alten das Volk dumm haben will (Kap. 65) und Verzichten auf Weisheit als des Volkes hundertfachen Nutzen bezeichnet (Kap. 19), da ein Volk, das zu viel weiß, schwer zu beherrschen ist (Kap. 65).

Noch ausgesprochener erscheint dieser oppositionelle Standpunkt in der Ethik Lao-tsï's:

Der Edle des Confucius soll Wissen besitzen, human sein und Mut haben.

Ad A. Heilige Menschen besitzen nach Confucius ein höheres Wissen, ohne gelernt zu haben (L. J. XVI, 9). Demgegenüber ist das Wissen des Edlen eine Folge emsigen Studiums. Der Zweck dieses Studiums ist allseitige Erkenntnis des Guten zum Behufe der Selbstvervollkommnung sowie Vervollkommnung anderer, sorgfältiges Lernen, immer und überall, das Mittel dazu. Umfassen soll das Wissen des Edlen die Kenntnis des Himmels und seiner Fügung, die Kenntnis der Leute, in der Vergangenheit — die Geschichte — wie in der Gegenwart, ihrer Handlungen wie ihrer Worte, schließlich oder besser in erster Reihe die Kenntnis seiner selbst, sowie der Pflichten, die man hat als einzelnes Individuum und als Mitglied der menschlichen Gesellschaft.

Auch nach Lao-tsï gilt: Wer die Menschen kennt, ist weise, wer sich selbst kennt, ist erleuchtet (Kap. 39, vgl. auch Kap. 72). Sonst bezeichnet

er aber das weltliche Wissen als das niedere Wissen und verlangt selbst klare Einsicht in Tao als das höhere, wirkliche Wissen (Kap. 41, Kap. 81). Einsicht in Tao macht nach ihm das weltliche Wissen überflüssig (Kap. 10), daher der Rat, auf die Weisheit (Kap. 19), auf's Lernen (Kap. 20) zu verzichten (vgl. auch Kap. 64, 71, 77).

B. Humanität ist nach Confucius die eigentlich menschliche Tugend, vom Menschen als Menschen untrennbar. Der Humane stellt sich, sich selbst beherrschend, unter die Anstandsregeln, indem er nichts ansieht, nichts anhört, nichts redet und auch keine Bewegung macht, die nicht dem Anstand, der guten Sitte (li) entspricht (L. J. XII, 1—3). Daraus ergiebt sich die Wichtigkeit der guten Sitte (im chinesischen Leben = Zeremoniell), aus welcher nach Č.Y. XX, 5 „die Unterschiede der Liebe unter den Verwandten sowie die Stufen in der Ehrung der Verdienstvollen entstehen".

Auch nach Lao-tsï (Kap. 8) versteht der höchst Gute im Verkehr (iü, andere: im Geben) human zu sein; selbst ist er aber für die höhere Humanität, während die Humanität im chinesischen Sinne des Wortes nach ihm eher zu verlassen ist (Kap. 19, vgl. übrigens, was über Humanität und die übrigen Tugenden, sowie ihr gegenseitiges Verhältnis bereits auf S. 28 f. gesagt wurde).

Die gesellschaftlichen Unterschiede melden sich erst, „wenn die 6 Verwandtschaftsverhältnisse nicht mehr in Harmonie sind, und Reich und Familie in Verwirrung geraten sind (Kap. 18, Kap. 38).

C. Mut. Nach Confucius äußert sich der Mut des Edlen, von der Humanität untrennbar (L. J. XIV, 5), in erster Reihe darin, daß der Edle fähig und entschlossen ist, immer und überall Gerechtigkeit zu üben. Nichtüben von Gerechtigkeit wird geradezu als wu-yung d. h. Mutlosigkeit, Schwäche

bezeichnet (L. J. II, 24). Der Edle versteht sich auf Gerechtigkeit, ebenso wie der Gemeine auf Vorteil (L. J. IV, 16), ja nach L. J. XVII, 23 schätzt er geradezu die Gerechtigkeit höher als den Mut. Des Volkes Gerechtigkeit erstreben gehört mit zur Weisheit (L. J. VI, 20).

Nach Confucius braucht der Edle die Gesellschaft, um die angeführten Tugenden zur Geltung zu bringen. „Sich von den Menschen entfernen, kann nicht für den rechten Weg gehalten werden“ (Č.-Y. XIII, 1). „Der Edle ordnet daher die Menschen nach den Menschen“ (Č.-Y. XIII, 2), wobei er nach L. J. XII, 16 allerdings nur „das Schöne der Menschen vollendet“. Daraus ergiebt sich die besondere Schätzung der großen und heiligen Männer, ihrer selbst wie ihrer Worte (L. J. XVI, 8). L, J. I, 8 wird ganz besonders anempfohlen, zu Freunden solche nicht zu haben, die nicht sind, wie wir selbst. Die fünf menschlichen Verhältnisse mit den Pflichten, die sie ihm auferlegen, würdigt er dabei seiner größten Aufmerksamkeit.

Nach Lao-tsï muß sich einer zunächst auf Barmherzigkeit verstehen, wenn er Mut zeigen will. Sonst kann nach Kap. 73 im Leben Wagen wie Nichtwagen bald nützlich bald schädlich sein. Derjenige, der es versteht, sein Leben einzurichten, hat nach Kap. 50 allerdings nichts zu fürchten, weil er einfach keine tödliche Stelle hat. Selbst streitet er nicht (Kap. 8, 66, 79, 81), wie dies auch von Confucius' Edlem hieß.

Zu Lao-tsï's Standpunkte zur Ge-Gerechtigkeit vgl. S. 29.

Auch Lao-tsï spricht vom Verkehre mit den Menschen (Kap. 8). Ebenso heißt es Kap. 54: Nach Person beurteilt man die Person. Von Lao-tsï's höherem Standpunkte zeugt es dagegen, wenn er Kap. 27 den guten Menschen als des nichtguten Menschen Meister bezeichnet, während umgekehrt der nichtgute Mensch des guten Menschen Beschäftigung heißt, die dieser zu lieben hat.

Weder für noch gegen jemand voreingenommen (Kap. 89: Der 100 Familien Herzen hält er für sein Herz . . . sieht sie sämtlich als Kinder an), steht er nach Kap. 27 den Menschen bei, ohne jemand zu verwerfen.

Dagegen sind nach der schon citierten Stelle Kap. 3 „Weise nicht zu ehren". Zu Lao-tsï's Urteil über die menschlichen Verhältnisse und die ihnen entsprechenden Tugenden s. S. 26. Er selbst kennt nur ein einziges Verhältnis, das zu Tao: Hat man diese seine Mutter gefunden, so kennt man dadurch auch seine Kindschaft (Kap 52).

Damit sind wir bei Lao-tsï's Theologie angelangt, die den Höhepunkt seiner Lehre bildet. In ihr hat Lao-tsï wohl das Höchste erreicht, was nicht nur China allein, sondern die ganze gebildete Welt in der vorchristlichen Ära, der Orient wie der Occident, aufzuweisen hat. Dies gilt sowohl von der Tiefe, in welche hier Lao-tsï's Spekulation dringt, als auch von der Selbständigkeit, die Lao-tsï dabei bekundet. Und doch finden wir Parallelen, welche beweisen, daß Lao-tsï mit seinen Grundanschauungen auch hier in chinesischen Vorstellungen wurzelt.

Confucius mied es zwar absichtlich, von Gott, Himmel, Erde u. ä. zu sprechen. Aber seine vereinzelten Aussprüche beweisen, daß er auch in diesen Fragen auf dem chinesischen Standpunkt stand. Wie bei Lao-tsï (Kap. 4), kommt auch bei Confucius der Name Šang-ti nur ein einziges Mal vor (C. Y. XIX, 6), wohl zufällig; öfters wird dagegen der Himmel erwähnt, der für Confucius, wie für den Chinesen überhaupt, das höchste Wesen war. Heißt es nun bei Confucius (L. J. VIII, 19): „Nur der Himmel ist groß, nur (der alte Kaiser) Yao entsprach ihm", so lesen wir

auch bei Lao-tsï Kap. 25: Tao ist groß, der Himmel ist groß, die Erde ist groß, auch der (weise) König ist groß.

Nach einem Ausspruche des Ši-king (III, 1, 1, 7) heißt es von der Wirkungsweise des Himmels, daß sie ohne Geruch und ohne Laut ist, was Confucius als das

Höchste bezeichnet. Anderswo (L. J. XVII, 19) heißt es: Was redet der Himmel? Die vier Zeiten sind im Gange und die 100 Dinge (= alles) entstehen. —

Auch nach Lao-tsï's berühmtem Ausspruche Kap. 14 ist Tao, den wir hier dem Confucianischen Himmel, was seine Wirkung in der Welt anlangt, substituieren müssen, unsichtbar, unhörbar, untastbar, überhaupt wesenlos und daher unerforschlich. Vgl auch Kap. 21. Anderswo wird er ebenso als regungslos und still bezeichnet (Kap. 25) und dennoch flutet er überall (Kap. 34) u. s. w. Sonst heißt es auch vom Himmel (Kap. 73), daß er nicht spricht und doch die Antwort zu bekommen versteht, daß er nicht ruft und man von selbst zu ihm kommt. Wenig reden ist nach Kap. 23 etwas Selbstverständliches.

Nach Confucius ist das Leben des Menschen mit allen seinen Wechselfällen und dem Tode, insofern der Mensch selbst nichts verschuldet hat, des Menschen Bestimmung.

Auch bei Lao-tsï lesen wir Kap. 73 den Ausspruch: „Des Himmels, was er haßt, wer weiß dessen Ursache?

Wir könnten noch manches anführen und einzelne Parallelen bis auf den Wortlaut der Aussprüche verfolgen. So z. B. wenn Confucius und Lao-tsï beide ziemlich ähnlich die Erfolglosigkeit ihrer Bestrebungen bei den Zeitgenossen konstatieren (L. J. XIV, 37 und Tao-tek-king Kap. 70). Charakteristisch für beide bleibt dabei allerdings, daß Confucius von seiner Person (niemand kennt mich), Lao-tsï von seinen Worten, seiner Lehre spricht. Freilich: der Edle des Confucius ist besorgt, daß sein Name, wenn er stirbt, ungenannt bleiben könnte (L. J. XV, 19), während es bei Lao-tsï (Kap. 9) heißt: Ist das Werk vollendet und der Ruf nachgefolgt, sich zurückziehen ist des Himmels Weg! Doch dürfte das schon Mitgeteilte als Beweis hinreichen, daß Lao-tsï's Lehre einerseits gleich der Lehre des Confucius in chinesischen Vorstellungen wurzelt [24]), andererseits die Lehre des Confucius nicht ganz ohne Einfluß auf Lao-tsï gewesen sein dürfte, wie auch Strauß trotz seines abweichenden Standpunktes zugeben muß [25]). Ist dem aber so, dann haben wir uns die Entstehung der Lehre Lao-tsï's ganz anders vorzustellen, als z. B. Strauß, nach welchem

Lao-tsï's Ethik aus seiner Theologie hervorwächst [26]. An den chinesischen Monotheismus anknüpfend, soll Lao-tsï ihn geläutert und vertieft und aus ihm die höchsten und edelsten Prinzipien einer trefflichen Ethik entwickelt haben [27]. Uns scheint im Gegenteil, daß auch Lao-tsï's Ausgangspunkt die Politik war [28], welche ihn ebenso selbstverständlich zur Ethik führte, wie dies auch bei Confucius der Fall war. Aber davon nicht befriedigt, verlegte sich Lao-tsï mit der ihm eigenen Geisteskraft auf die Betrachtung und Erforschung des Übersinnlichen, deren sich Confucius seinerseits möglichst enthielt.

Zeichnet sich Lao-tsï schon in seiner Ethik und Politik gegenüber Confucius sehr vorteilhaft durch Milde und Wohlwollen aus, so trägt seine aus individueller Begabung hervorgegangene Theologie, die an das Tiefste und Höchste mahnt, was je im Gebiete der Spekulation erreicht wurde, das Gepräge „eines edlen und hohen, durch erhabene Anschauungen ausgezeichneten Geistes", wie schon Rémusat sich äußert. Zum Teil lehnt wohl auch sie sich an ältere chinesische Anschauungen an, wie schon gezeigt wurde und wie namentlich Stellen beweisen, in welchen der Himmel, als höchstes Wesen in rein chinesischem Sinne des Wortes gebraucht, vorkommt. In ihrem Ganzen jedoch erscheint sie dem chinesischen Wesen fremdartig und kann, da fremder Ursprung ausgeschlossen ist, nur echt Lao-tsï'sch sein. Lao-tsï versenkt sich hier, um mit Strauß (a. a. O. XXVII) zu sprechen, nach Art der Mystiker intuitiv in den tiefsten Urgrund alles Seins — den Tao. Wir erblicken auch Lao-tsï's Hauptverdienst eben darin, daß er es verstanden hat, diesen seinen Begriff des höchsten Wesens von dem bei den Chinesen in diesem Sinne gebrauchten Begriffe Himmel (thien) loszulösen und als dem Begriffe Himmel übergeordnet darzustellen. Daran knüpft sich Lao-tsï's vertiefte Durcharbeitung dieses Begriffes mit der Art und Weise, wie Lao-tsï denselben zum leitenden Prinzipe sowohl seiner Ethik als auch seiner Politik macht. Nach unserer Ansicht thut man Lao-tsï sehr Unrecht, wenn man dasjenige, was eben seine Größe ausmacht, als überkommen schildern will [29].

VI. Lao-tsï in China.

Lao-tsï war, wie seine Lehre beweist, einer der tiefsinnigsten Denker nicht nur des chinesischen Altertums, sondern aller Zeiten überhaupt. Derselbe spekulative Charakter jedoch, der ihn unter die hervorragendsten Denker der Menschheit erhoben, brachte es mit sich, daß seine Lehre unter den praktischen Chinesen immer nur auf einen kleinen Kreis auserlesener Geister beschränkt blieb. Schon bei seinen Lebzeiten klagte Lao-tsï Kap. 70, 1: „Meine Worte sind sehr leicht zu verstehen, sehr leicht auszuüben; 2: (trotzdem) ist unter dem Himmel niemand imstande, sie zu verstehen, niemand imstande, sie auszuüben.

Die (= meine) Worte haben einen Urheber (tsung, wörtlich Ahnherr), die (= meine) Geschäfte haben einen Fürsten (kiün)[1]). Nur weil man dies nicht versteht, daher versteht (kennt) man (auch) mich nicht.

70, 3: Gäbe es (nur) wenige, die mich verstehen würden, man würde mich wohl ehren[2]).

Daher der heilige Mensch (äußerlich) grobes Wollenkleid (hot, Wolle) trägt, (dagegen) in seinem Herzen Edelsteine (yük) birgt (hoei)".

Ebenso bekennt Lao-tsï Kap. 20, daß er allein, hierin von seinen Zeitgenossen verschieden, die „ernährende Mutter", d. h. Tao verehrt.

Auch später ist dem nicht anders. Hier zeigte es sich, daß Lao-tsï's Lehre auch zu sehr gegen die Einrichtungen und Überlieferungen des alten Mittelreiches war. Der absolute Mangel dessen, was der Lehre des Confucius in wenigen Jahrhunderten zu unbedingtem Ansehen für alle Zeiten und zu allgemeiner Anerkennung verhalf und dieselbe zur Grundlage aller chinesischen Bildung und Gesittung machte, erwies sich bei Lao-tsï's Lehre als ein für alle Zeiten unüberwindliches Hindernis. Um so größer war allerdings die Anziehungskraft, die das über die höchsten

Probleme handelnde Buch Lao-tsï's auf die tieferen Geister unter den Chinesen, diesmal ohne Unterschied der Partei, ausübt. Wie Strauß treffend sich ausdrückt [3]), stand ihnen das kleine Tao-tek-king immer „wie eine geistige Gewalt gegenüber, mit der sie sich abzufinden hatten."

Lao-tsï's nächste Anhänger anlangend, galt ihnen die Lehre ihres Meisters als philosophische Spekulation, die in ihrer Reinheit zu erhalten und daher möglichst getreu wiederzugeben sie sich zur Aufgabe machten. Vier hervorragende Vertreter dieser Richtung, gleichzeitig auch selbständigste Denker der Schule Lao-tsï's, fanden Aufnahme in die Reihe der sogenannten Zehn Philosophen (šip-tsï), an deren Spitze, als der erste chinesische Philosoph, Lao-tsï selbst steht. Es sind die Philosophen Liet-tsï (Licius), Han-fei-tsï, Čuang-tsï und Hot-kuan-tsï, sämtlich dem IV.—III. vorchristlichen Jahrhunderte angehörend. Alle sind gleichzeitig Muster edler Schreibweise, ganz besonders Čuang-tsï (um 350 v. Chr.), dessen Nam-hoa-king wohl Lao-tsï's Tao-tek-king an Tiefe nicht erreicht, in der Form jedoch weit übertrifft. Čuang-tsï ist es auch, der den Namen Hoang-ti's im Taoismus förmlich verdrängte. Wie früher Hoang-Lao (s. S. 134), werden später (nach der Han-Dynastie) die Namen Lao-Čuang, oft auch umgekehrt Čuang-Lao gebraucht, die Lehre des Taoismus zu bezeichnen. Der Taoist dieser Zeit liebt Lao und Čuang als seine Meister [4]). Wir erwähnen noch das bei diesen Philosophen, hauptsächlich Čuang-tsï, ganz deutlich zu Tage tretende Streben, Lao-tsï's an Ereignissen so armes Leben durch Erzählungen auszuschmücken, die unzweifelhaft entsprechenden Geschichten aus dem Leben des Confucius nachgebildet sind.

Bei Liet-tsï finden schon, wie de Harlez sich ausdrückt, „die Narrheiten der Magie ihren vollen Ausdruck" [5]). Noch später artet die Lehre der Tao-kia oder Tao-ssï, wie ihre Anhänger sich nennen, in schnöden Aberglauben aus. Der Prozeß vollführte sich wohl allmählich, soviel ist aber sicher, daß als im Jahre 212 v. Chr. der Kaiser Ši-hoang-ti die in der Geschichte China's berüchtigte Verbrennung aller Bücher mit Ausnahme der Geschichte seines Hauses sowie der Schriften über Medizin, Weissagungen und Hauswirtschaft anordnete, Lao-tsï's Buch dem allgemeinen Schicksale entging. Lao-tsï's Buch galt damals noch nicht als kanonisch, wenigstens nicht außerhalb der Gemeinschaft

der Taoisten, dagegen hatten die damaligen Taoisten bereits ganz in die Bahnen des späteren Taoismus eingelenkt und, allerlei Schwärmereien (Wahrsagung, Zauberei, Astrologie und Alchimie) ergeben, betrachteten sie Lao-tsï's Buch als ein Buch über Wahrsagungen, welches ebendeswegen bei ihnen in höchstem Ansehen stand. Aber nicht nur bei ihnen, auch bei Kaiser Ši-hoang-ti, dessen Politik zwar der Lehre Lao-tsï's gänzlich widersprach, der sich aber von den bei ihm beliebten Taoisten, deren eines der Hauptdogmen schon damals die Unsterblichkeit[6]) war, den Unsterblichkeitstrank bereiten ließ. Eine eigene Expedition ging in seinem Auftrage zur See, um die Inseln der Unsterblichen aufzusuchen und von ihnen die Unsterblichkeitsblume zu bringen. Legge bemerkt dazu (a. a. O. 165): „Hätte Ši-hoang-ti länger gelebt, so hätte der Taoismus sich in eine Religion entwickelt, ganz verschieden von dem, was er war und ist.“

Sehr durchgreifend war der Einfluß des Buddhismus (seit 65 n. Chr.) auf die Lehre Lao-tsï's. Lao-tsï's Buch enthält zwar nicht viel, was den Lehren der Buddhisten entspräche[7]), aber zwischen dem späteren Taoismus und dem Buddhismus ließen sich schon verschiedene Berührungspunkte finden, mit der Zeit sogar so viele, daß es nicht an Versuchen fehlte, die Buddhisten und die Taoisten zu einer Klasse zu verbinden[8]). Vielleicht trug auch der gleichlautende Name, den sich die ersten Buddhisten auf chinesischem Boden beilegten, nämlich Tao-žin (s. S. 35), dazu ganz wesentlich bei. Umgekehrt hat in der neueren Zeit Edkins (Buddhism S. 28) den Taoismus als den chinesischen Buddhismus bezeichnet (Tauism is but Buddhism in native dress). Unter buddhistischem Einfluß entstanden zunächst die märchenhaften und übertriebenen Lebensbeschreibungen Lao-tsï's[9]), die Lao-tsï zu einem höheren Genius machen und von seinen zahlreichen Wiedergeburten erzählen[10]); unter demselben vollzog sich aber auch die völlige Umgestaltung des ursprünglich philosophischen Systems in eine Volksreligion, welche seither neben dem Confucianismus und dem Buddhismus, diesem gleichgestellt, die dritte Lehrgemeinde in China bildet. Vom Buddhismus bekam der Taoismus auch seine Tempel und Klöster — jedoch ohne das Cölibat der Buddhisten —, seine Kategorien der Götter (Götter, große Götter, höchste Götter), sowie seinen Gottesdienst. Die zweite Stelle unter den drei höchsten Göttern des Taoismus versieht hier Lao-tsï selbst, mit dem wahrscheinlich unter der Dy-

nastie Thang aufgekommenen Titel thai-šang-lao-kiün[11]), d. h. der allerhöchste Fürst Lao-tsï, unter welchem die Sekte der Tao-ssï Lao-tsï als ihren Begründer verehrt, ohne ihn zu verstehen, und dessen Nachfolgerin sie sich mit Vorliebe nennt, wiewohl ihre magisch-alchimistischen Phantastereien mit Lao-tsï's Lehre nichts gemein haben. Der Taoismus dieser Zeit spielt eine hervorragende Rolle auch in der chinesischen Kunst, deren Anfänge überhaupt mit der Religion aufs engste verbunden sind. Die nach den dargestellten Gegenständen geordneten Kunstkataloge führen unter den von den chinesischen Kunsthistorikern für die Malerei geschaffenen Kategorien, zum Teil an der Spitze, die Kategorie Tao-ši, d. h. Taoisten und buddhistische Bonzen — die religiöse Malerei der Chinesen, zu welcher alle auf die taoistische und buddhistische Überlieferung bezüglichen Darstellungen gehören. Anderswo begegnen wir der Kategorie Šin-fut, Geister und Buddhabilder, welche unter den Geistern meist die mythologischen Gestalten der taoistischen Lehre darstellt, oder der Kategorie Sien-fut-kuei-šin: taoistische Gottheiten, Buddhabilder, Manen und Geister u. a. Es ist eine später allgemein anerkannte Ansicht, daß die alte chinesische Kunst, eben in der Darstellung des Figürlichen (buddhistischer und taoistischer Heiligen u. s. w.) von den spätern Malern nie erreicht wurde. Namen wie Ku-khai-či (IV. Jahrh.), Lu-than-wei (V. Jahrh.), Čang-sung-yeu (VI. Jahrh.), Yen-li-pen, Yen-li-tek (VII. Jahrh.) und ganz besonders der mit Recht als größter Meister aller Zeiten gepriesene Wu-tao-tsï (VIII. Jahrh.) sind unerreichte Muster in der Darstellung buddhistischer und taoistischer Figuren, Beispiele für die höchste Vollendung im Ausdruck des Geistigen (S. des Näheren Fr. Hirth, Über die einheimischen Quellen zur Geschichte der chinesischen Malerei, München 1897).

Es ist nicht unsere Aufgabe, diesen von Lao-tsï's Lehre grundverschiedenen späteren Taoismus zu schildern[12]). Wir bemerken nur, daß durch den Einfluß des Buddhismus seine Entwickelung keineswegs abgeschlossen erscheint, daß vielmehr fast jedes neue Jahrhundert eine neue Phase in seiner Entwickelung gebracht hat. Am wichtigsten in dieser Hinsicht ist der unserem IX. Jahrh. n. Chr. angehörende Traktat von der (den Handlungen) angemessenen Vergeltung (Kan-ying-pien)[13]). Ein sonderbares Gemisch von confucianischen, lao-tsïschen und buddhistischen Anschauungen, verbunden mit allerlei volkstümlichem Aberglauben, zählt es die guten,

noch ausführlicher die schlechten Handlungen auf, welche den Weg des Guten oder Schlechten bedingen. Der Gute ist von allen geachtet und befindet sich unter dem Schutze des Himmels und der geistigen Potenzen, welche alles Übel von ihm fernhalten und ihm in all seinem Thun Gelingen, Vorteil und Glück sichern. Zu all dem „kann gehofft werden, daß er Geist (šin) und Genius (sien, dem chines. Zeichen nach aus Mensch und Berg zusammengesetzt) werden wird". Will er himmlischer Genius (thien-sien) werden, so muß er 1300 gute Handlungen (šen) zu stande bringen, will er irdischer Genius (ti-sien) werden, so muß er 300 gute Handlungen zu stande bringen. Bei schlechten Handlungen werden im Gegenteil vom Leben des Schuldigen, je nachdem die Schuld leichter oder ernster Natur ist, 100 Tage oder 12 Jahre abgezogen, bis der Tod erfolgt. Bleibt bei jemands Tode noch eine Schuld ungesühnt, so büßen die Nachkommen. Solange nicht der Tod eintritt, sind überdies Armut, Sorgen, Betrübnis und Haß sowie Schäden verschiedener Art (Wasser, Feuer, Diebstahl, Raub, Verlust, Krankheit, Verleumdung) die Strafe. Sowohl Segen als Unheil folgen den Handlungen der Menschen „wie der Schatten dem Körper". Sicher stellen sie sich in 3 Jahren ein. Gute Handlungen der Menschen werden zu diesem Zwecke von guten Geistern, schlechte von bösen Geistern überwacht. „Im Himmel und auf der Erde giebt's Geister, der Menschen Übertretungen zu überwachen", heißt es ausdrücklich. Zu eben dem Zwecke giebt's auch „sam-thai, d. h. drei Hohe oder Erhabene (die Sterne ι—$\varkappa$, λ—μ, ν—ξ) als Geisterfürsten (šin-kiǔn) im Großen Bären (pek-teu) über den Häuptern der Menschen sitzend", schließlich auch „sam-ši (wörtlich drei Leichname), die, gleichwie in einem Ärmel (sieu) mitten im menschlichen Körper wohnen und an jedem kang-šan-Tage, d. h. alle 57 Tage geradaus zu den himmlischen Richtern (thien-tshao) hinaufsteigen und der Menschen Frevelthaten und Übertretungen erzählen. Am letzten Tage (hoei) des Monates (thut) der Geist des Hausherdes (tsao-šin) ebenso". Doch wird auch die Möglichkeit einer Bekehrung des Schuldigen („Änderung von Unheil in Segen") zugestanden. Wer lange leben will, muß die Vergehen meiden.

Wie man sieht, huldigt auch der Taoismus dem Grundsatze, welcher auch sonst in China gang und gebe ist, daß es dem Guten schon auf Erden glücklich gehe, dem Schlechten unglück-

lich. Von einer Vergeltung im jenseitigen Leben ist hier keine Spur. „Die Kammer der Schrecken“ mit ihren Darstellungen von Strafen und Züchtigungen im jenseitigen Leben, die jetzt einen Bestandteil der chinesischen Tempel bildet, gehört ursprünglich dem Buddhismus an.

Zu verschiedenen Zeiten gab es in China Männer, welche hauptsächlich mit Rücksicht auf die erforderliche Einheit der Verwaltung und Ordnung die Unterdrückung des Taoismus anempfahlen. Auch gab es Herrscher, sogar solche, die selbst Bekenner des Taoismus waren, wie der erwähnte Kaiser Wu-ti aus der Dynastie der Han, welche nicht abgeneigt waren, den erteilten Rat zu billigen. Aber allemal stellte es sich heraus, daß der Taoismus mit Jahrhunderten zu einer Macht im Staate angewachsen war, gegen welche selbst kaiserliche Erlasse machtlos sich erwiesen. Auch in Kaiser Khang-hi's (1661—1722) heiligem Edikte prangt auf diese Weise der Taoismus unter den fremden Grundsätzen, die mißbilligt und geächtet werden. Das Volk wird gewarnt, buddhistische und taoistische Heiligtümer zu besuchen und an götzendienerischen Festlichkeiten teilzunehmen, die an gewissen Tagen in den Ortschaften gefeiert werden u. s. w. Nichtsdestoweniger wurde der Taoismus nach wie vor geduldet.

Heutzutage ist die Provinz Kiang-si der Hauptsitz der überwiegend dem Kaufmannsstande angehörenden Anhänger des Lao-tsï. Hier residiert auf dem Berge Lung-hu (Drache-Tiger) in der Nähe von Nam-čang-fu im Verwaltungsbezirke Kuang-sin der himmlische Meister (thien-ssï), wie das Oberhaupt der Taoisten genannt wird, dessen Würde mit einer einzigen Unterbrechung seit dem 1. Jahrh. n. Chr. in der Familie Čang erblich ist, daher sein voller Titel: čang-thien-ssï, der himmlische Meister aus der Familie Čang. Der Berg Lung-hu mit den umliegenden Ländereien bildet seit 1015 den Besitz der Familie Čang — eine Schenkung des Kaisers Čin-tsung aus der Dynastie der Sung. Nach dem Glauben der Taoisten geht die Seele des ersten Meisters des Taoismus aus der Familie Čang, Tao-ling [14]), der im Dienste des Kaisers Ming-ti stand, sich jedoch später der Alchimie widmete und das Lebenselixier erfand, immer in den Körper eines Kindes oder jugendlichen Mitgliedes der Familie über, was diesem die religiöse Oberherrschaft im Taoismus sichert. Die Zahl der Taoisten ist nicht zu bestimmen. Nach Legge ist der Taoismus eine weitverbreitete Volksreligion. In den Händen

der taoistischen Priester, als der dafür am meisten befähigten, befinden sich jetzt die Tempel aller Staatsgötter. Theoretisch ist der Confucianismus die Staatsreligion, praktisch ist es der Taoismus nicht minder [15]).

Günstiger als das Schicksal der Lehre gestaltete sich das Schicksal des Lao-tsï'schen Buches, welches, wie schon gesagt wurde, auf die denkenden Geister im chinesischen Volke zu allen Zeiten eine große Anziehungskraft ausübte.

Dem J. 163 v. Chr. gehört der erste chinesische Commentar über Lao-tsï's Tao-tek-king an, nämlich Ho-šang-kung's. Namentlich für die Worterklärung unschätzbar, wurde er nach dieser Richtung eine sehr willkommene Stütze für die meisten der späteren Erklärer. Doch hält de Harlez (a. a. O. 5) den alten Text für verloren, den jetzigen für eine Fälschung. Bald darauf erfahren wir, daß das Werk Lao-tsï's als ein Buch von grundlegender Bedeutung mit dem Titel king d. h. kanonisches Buch ausgezeichnet wurde. Ein eigenes Collegium für das Studium des Taoismus wurde errichtet und durch kaiserlichen Erlaß das Studium des Buches bei Hofe und durch das ganze Land angeordnet. Dies geschah zu Beginn der Regierung des Kaisers King (156—143) aus der Dynastie der Han, deren einzelne Mitglieder [16]), ebenso wie später die Kaiser aus der Dynastie der Liang, der Sui (besonders Yang-ti) und der Thang, welch letztere Lao-tsï geradezu für ihren Ahnherrn hielten, Lao-tsï und den Taoismus zu ihren Lieblingen zählten.

Der chinesische Commentator Tsiao-hung verzeichnet von Ho-šang-kung angefangen bis zum J. 1588, in welchem er selbst schrieb, nicht weniger als 64 Gelehrte als Verfasser von Commentaren zu Lao-tsï's Tao-tek-king. Unter ihnen befinden sich drei Kaiser, und zwar die Kaiser Wu-ti und Kien-wen-ti aus der Dynastie der Liang und Kaiser Hiuen-tsung aus der Dynastie der Thang. Von den übrigen 61 Commentaren hat mehr als die Hälfte Schriftgelehrte der Schule des Confucius zu ihren Autoren (im Ganzen 34), während nur 20 Commentare von den Anhängern des Taoismus herrühren. Am allerwenigsten sind an der Erklärung des Buches die Buddhisten mit nur sieben Commentaren beteiligt, welche jedoch zu den tiefsinnigsten und beredtesten gehören [17]).

Es ist nur zu begreiflich, daß einzelne Commentare, vom Standpunkte ihrer Verfasser aus geschrieben, das Streben verfol-

gen, die Lehrmeinungen ihrer eigenen Partei bei Lao-tsï zu entdecken oder umgekehrt Lao-tsï's jedesmal entsprechend zurechtgelegte Lehren mit den eigenen in Übereinstimmung zu bringen. Letzteres ist namentlich in den Commentaren der Gelehrten der Schule Confucius' der Fall, welche Lao-tsï beharrlich nach den der Schule des Confucius eigenen Ideen erklären. Indem sie so Lao-tsï entstellen, beschuldigen sie die Tao-ssï unaufhörlich, die Lehren des Altertums entstellt zu haben. Julien [18]) nimmt bei ihnen die formelle Absicht an, Lao-tsï's philosophisches System zu unterdrücken. Aber auch die taoistischen Erklärer, selbst die besseren, sind von Entstellungen nicht freizusprechen. Lao-tsï's tiefsinnige Lehre blieb immer nur den wenigsten zugänglich, und so kam es, daß selbst taoistische Erklärer, insofern sie sich überhaupt auf schwierige Punkte einließen, zum Teil in noch größerem Maße als die übrigen, Lao-tsï Meinungen unterschoben und in seiner Lehre Wunderlichkeiten suchten, die wohl im späteren Taoismus vorkommen, aber der Lehre Lao-tsï's gänzlich fremd sind.

Alles in allem beweisen die chinesischen Commentare, daß es keinem der chinesischen Erklärer gelungen ist, „sich in die Höhen und Tiefen Lao-tsï's zu finden und Lao-tsï's System als ein Ganzes zu fassen". So urteilt richtig Strauß, der geneigt ist, sie im besten Falle mit den rabbinischen Erklärungen des A. T. zu vergleichen [19]). Auf diese Weise reduciert sich das Verdienst der chinesischen Erklärungen hauptsächlich auf den Text und sein Wortverständnis. Hier haben wir nach Strauß von den gelehrten Chinesen zu lernen, während wir im Verständnis des Sinnes ihnen überlegen sein mögen. [20]). Nebst den schon erwähnten Commentaren Ho-šang-kung's (hauptsächlich von Strauß benutzt, A bei Julien) und Wang-pi's († 249 n. Chr. im 24. Lebensjahre, sehr geschätzt und ganz besonders von de Harlez verwertet) [21]) erwähnen wir noch als hervorragend die Commentare Liu-kie-fu's aus dem Jahre 1078, Su-tsï-yeu's (= der berühmte Dichter Su-tung-pek) aus dem J. 1098 und Ko-čang-keng's (um 1208, B bei Julien), sämtlich unter der Dynastie der Sung entstanden, die zwei letzteren buddhistisch. Der Dynastie der Yuen gehört der sehr selbständige Commentar des größten damaligen Gelehrten China's Wu-Kheng's (1249—1333) an, der Legge bei seiner Übersetzung des Tao-tek-king „die größten Dienste leistete". Unter der Dynastie der Ming schrieb Sie-hoei, ein engerer Landsmann Lao-tsï's, dessen im J. 1530

erschienener Commentar die Ergebnisse der Forschung der besten Commentatoren bündig und dabei klar wiedergiebt (E bei Julien). Derselben Dynastie gehört auch der Commentar Tsiao-hung's aus dem J. 1588 (G bei Julien) an. Der umfangreichste und wichtigste von allen, ist Tsiao-hung's Commentar eine reiche Fundgrube, in welcher fast vollinhaltlich das Beste zusammengetragen ist, was die Exegese zu Lao-tsï's Tao-tek-king vom III. vorchr. Jahrh. (Han-fei-tsï) angefangen bis auf das Zeitalter Tsiao-hung's aufzuweisen hatte. Wir erwähnen noch den buddhistischen Commentar Tek-tshing's aus der Dynastie der Ming (H bei Julien, auch von de Harlez benutzt), sowie die Commentare Seu-ta-čun's aus dem J. 1760 und I-yuen-tan's aus dem J. 1816 der jetzigen Dynastie. Im J. 1626 erschien ein spezieller Katalog der Taoistischen Litteratur unter dem Titel: Tao-tshang-muk-luk-siang-ču (4 Bände); eine Gesamtausgabe des taoistischen Canons, das vorzüglichste und eingehendste Werk über Taoismus, ist das äußerst seltene Tao-tshang-tshiuen-śu.

VII. Lao-tsï im Westen.

Die erste Bekanntschaft mit Lao-tsï verdankt Europa den christlichen Glaubensboten, die sich seit der Mitte des XVII. Jahrhunderts in China niederließen. Lao-tsï interessierte sie im großen und ganzen wohl nur als Urheber einer der beiden Hauptsekten, die China verpestet haben (du Halde); das Interesse wuchs jedoch, als man in Lao-tsï den, wiewohl von der Wahrheit abirrenden, Begriff einer Art ursprünglicher und höchster Gottheit fand (Couplet), zu welchem in der Folge sogar auch die Erkenntnis der allerheiligsten Dreifaltigkeit hinzutrat, „dem Chinesen mehr als fünf Jahrhunderte vor Christi Geburt geoffenbart" (Bouvet, Fouquet, Prémare, Amiot, Montucci u. a.) — Wiewohl die Missionäre einzelnes richtig verstanden haben, waren ihre Berichte doch weit entfernt, ein richtiges Urteil über Lao-tsï zu ermöglichen. Das Urteil eines Gutzlaff, nach welchem Lao-tsï nur Unsinn schrieb, steht vereinzelt da. So kam es, daß die französischen Encyklopädisten, diese Bewunderer China's, deren Theorie es war, daß die großen Wahrheiten der Menschen eben unter den Heiden ihre besten Interpreten gefunden haben, hier den Blick recht getrübt hatten. Derselbe Voltaire, der für Confucius so begeistert war, unterschätzte Lao-tsï und dessen Lehre sehr. Nebst den einander widersprechenden Berichten der Missionäre über Lao-tsï war dabei hauptsächlich der Umstand maßgebend, daß man Lao-tsï für all die Thorheiten und den Aberglauben des Taoismus verantwortlich machte, von welchen die Berichte erzählten. Europa selbst konnte nichts unternehmen, weil man damals mit den in Europa zu Gebote stehenden Mitteln, wie Strauß richtig bemerkt (a. a. O. XIX), „nicht eine Zeile von Lao-tsï verständlich gemacht hätte".

Waren die laufenden Überlieferungen über Lao-tsï keineswegs geeignet, zu ernsten Nachforschungen zu ermutigen, wie Abel Rémusat sich äußert, so war durch sie dennoch die Auf-

merksamkeit auf Lao-tsï gelenkt. Der soeben erwähnte Begründer der europäischen Sinologie ist der erste, der in Europa Lao-tsï im Urtexte studierte und seine Durchforschung unternahm: Mémoire sur la vie et les opinions de Lao-tseu, philosophe Chinois du VI siècle avant notre ère, Vortrag (vom 15 Juni 1820), veröffentlicht in den Denkschriften der franz. Akademie VII (1824), neu abgedruckt in Rémusat's Mélanges asiatiques, Série I. (88—99.). Zwar hatte das Bestreben, bei Lao-tsï — wenn auch aus einer gemeinschaftlichen Quelle — Verwandtes mit Pythagoras, Platon und ihren Schulen nachzuweisen, auch Rémusat den Blick getrübt, auch wagte er sich noch nicht an eine Übersetzung des bei seiner altertümlichen Kürze rätselhaften Textes in seinem Ganzen; er begnügte sich mit vier (Kap. 1, 25, 41, 42) ganz stark an griechische Philosophen, in den Gedanken wie in den Ausdrücken, erinnernden Kapiteln, deren Sinn er überdies noch nur ganz allgemein, d'une manière générale, le sens le plus palpable, wie er sich ausdrückt, feststellte. Trotzdem erblickt er in Lao-tsï schon „einen ächten Philosophen, einsichtigen Sittenlehrer und feinen Metaphysiker", dessen Lehre Milde und Wohlwollen atmet und dessen Stil die Erhabenheit, aber auch die Dunkelheit des Platonischen verrät, dessen Buch jedoch nichts von den lächerlichen Märchen und dem anstößigen Unsinn des späteren Taoismus aufweist.

Nach Rémusat war es zunächst G. Pauthier, der (im J. 1831) eine Studie über Ursprung und Verbreitung der von Lao-tsï in China begründeten Tao-Lehre herausgab, in welcher er auf die Übereinstimmung gewisser philosophischer Anschauungen Indiens mit denen China's hinwies. Derselbe legte im J. 1834 der bei der Imprimerie royale bestehenden „Commission des impressions gratuites" ein Manuskript vor, welches eine doppelte (lat. u. franz.) Übersetzung des Tao-tek-king nebst einer Ausgabe des chinesischen Originals enthielt. Von dieser durch die Kommision abgelehnten Publikation erschien in der Folge nur das erste Heft, unter dem Titel: Le Taò-té-King, ou le Livre révéré de la Raison suprême et de la Vertu, par Lao-tseu; traduit en français et publié pour la première fois en Europe, avec une version latine et le text chinois en regard; accompagné du Commentaire complet de Sie-hoeï, d'origine occidentale, et des notes tirées de divers autres Commentateurs chinois. Paris, Janvier 1838. (Kap. 1—9).

Epochemachend für die Kenntnis des Lao-tsï in Europa war das seit dem Jahre 1826 auf Anraten V. Cousin's in Angriff genommene, dreimal umgeformte und im J. 1841 erschienene Buch St. Julien's: Lao-Tseu Tao-Te-King, Le livre de la voie et de la vertu . . . traduit en français, et publié avec le texte chinois et un commentaire perpétuel. Julien's Standpunkt ist, wie sich bei diesem großen Kenner des chinesischen Sprachgebrauches von selbst versteht, rein philologisch. Auf eine Darstellung der Lehre Lao-tsï's verzichtend, übersetzt er den von ihm kritisch gesichteten Originaltext so wörtlich als möglich, wobei er in allem und jedem auf die Erklärungen der chinesischen Ausleger zurückgeht, aus denen er in seinem Buche fortlaufende Mitteilungen in reicher Auswahl bringt.

In dieser Hinsicht hat Julien nach Schott's Urteil alles geleistet, was man von einem gründlichen Grammatiker verlangen kann, und wird von seinem Standpunkt aus seine Arbeit „immer ihren Wert behaupten und nicht leicht zu übertreffen sein“ [1]). Julien bezeichnet Lao-tsï's Buch als ein „merkwürdiges Werk, das man mit Recht als das tiefste, abstrakteste und schwierigste aus der ganzen chinesischen Litteratur anerkennt [2]).

Im Jahre 1868 erschien die in der Auffassung des Einzelnen von Julien's Arbeit sehr abhängige [3]) englische Übersetzung Chalmers': The Speculations of The Old Philosopher Lau-Tsze, mit einer bündigen Einleitung, sonst ohne allen Hilfsapparat. Chalmers bezeichnet seine Arbeit als einen Versuch, Lao-tsï's Gedanken in lesbares Englisch zu kleiden [4]). Der durch Tiefe und Selbständigkeit der Gedanken sich auszeichnende Philosoph war nach Chalmers ein poetischer und keineswegs wissenschaftlicher Beobachter der Natur, aus welcher er nicht nur seine Metaphysik, sondern auch eine Anzahl schöner moralischer Lehren ableitete [5]). Auf S. XVI f. finden wir eine knappe Vergleichuug der Lehre Lao-tsï's mit Schelling.

Dem Jahre 1870 gehören zwei Übersetzungen Lao-tsï's an, nämlich: Victor von Strauß', Laò-Tsè's Taò Té Kīng (Leipzig 1870, mit Einleitung und einem umfassenden Commentar) und Reinhold von Plaenckner's, Laó-Tse Táo-Tĕ-King, übersetzt und erklärt (Leipzig 1870). Plänckner's phantastisch in modernen Abstraktionen sich bewegende Paraphrase beraubt Lao-tsï ganz und gar seiner Eigentümlichkeit, sonst zeugt sie von Liebe, ja Enthusiasmus für Lao-tsï. Lao-tsï's Worten wird

nicht selten ein Sinn unterlegt, der alles Sprachgebrauches spottet, ja einigemal läßt Pläinckner Lao-tsï direkt das Gegenteil sagen von dem, was dasteht[6]).

Ganz anderer Art ist das Buch des V. v. Strauß. Gleich Julien ist auch er zunächst bemüht, überall den Sinn des Einzelnen auf Grundlage des Grammatikalischen und Lexikalischen zu ermitteln, jedoch nur unter steter Berücksichtigung des engeren wie des weiteren Zusammenhanges. Seine Übersetzung ist nach dieser Seite nicht nur möglichst genau, sondern Strauß hat es auch mit Glück versucht, der Redekürze des Originals, namentlich in der Wiedergabe der häufigen Verscitate, thunlichst nahezukommen. Im Verständnisse des Sinnes hat sich allerdings Strauß mehr als einmal, wenn auch nie ohne sorgfältige Prüfung, von der herkömmlichen Auslegung aus dem Grunde entfernt, weil ihm die philosophische und religiöse Bildung der chinesischen Ausleger zu diesem Zwecke nicht ausreichend erschien. Er selbst suchte bei der Erklärung „unsere europäische Bildung nach dem ihm gegebenen Maße anzuwenden", weil sie nach seinem Urteile ganz andere Mittel dazu gewährt[7]).

Nach Gabelentz[8]), nach dessen Urteile Lao-tsï's Buch verlangt, daß man vom Anfange an mit congenialem, mystisch beanlagtem Geiste an dasselbe herantrete, da Lao-tsï sonst für andere gerade da, wo sein Geist den höchsen Aufschwung nimmt, ein unverständlicher Schwärmer bleibt, den jeder Ausleger nach seinem Kopfe deuten zu dürfen glaubt, scheint der große Chinese in V. v. Strauß seinen ersten geistesverwandten Erklärer gefunden zu haben. Es unterliegt keinem Zweifel, daß Lao-tsï's System und Denkweise nach V. v. Strauß' Erklärung in ein ganz anderes Licht treten, doch muß man sich fragen, ob der Strauß'sche Theosoph und Mystiker Lao-tsï auch überall der wirkliche chinesische Lao-tsï ist.

Im Jahre 1884 erschien Balfour's englische Übersetzung des Tao-tek-king[9]). Balfour erblickte den Grundfehler aller bisherigen Übersetzungen, namentlich auch der Julien'schen, darin, daß keine von ihnen einzig und allein auf taoistische Commentare gegründet war. Dem abzuhelfen, nahm er selbst einen taoistischen Commentar, angeblich aus dem VIII. Jahrh. n. Chr., den Lü-tsu's (vgl. Legge, The Texts of Taoism I. XVI f.) zur Grundlage. Die Folge war, daß, wie Balfour selbst sich ausdrückt, „Stellen, die früher deutlich waren, jetzt in mystisches

Dunkel gehüllt erschienen." Mit Recht hat Giles, dem hierin auch Legge beipflichtet, diesen Commentar für „not less spurious than it is ridiculous, nor less ridiculous than it is spurious" erklärt [10]) und seinen exegetischen Wert dem des Commentars der Madame Blavatsky oder des Priesters Johann über das IV. Evangelium gleichgestellt. Günstiger urteilt über diesen Commentar de Harlez (a. a. O. 6: „nous l'avons mis largement à profit"). Zu der noch selbständigeren Arbeit von radikalster Kritik des Herbert A. Giles, die den Text Lao-tsï's auf das Minimum beschneidet, während alles Übrige später zusammengestoppelt sein soll, s. S. 17.

Hauptsächlich angesichts der Übersetzung Balfour's hat es de Harlez unternommen, die bisherigen Erklärungsversuche einer Nachprüfung zu unterziehen. Bei seiner Arbeit bediente er sich nebst den Resultaten der europäischen Forschung in erster Reihe des, wie er sagt, bis dahin von keinem Übersetzer benutzten Commentars Wang-pi's (doch vgl. z. B. Legge a. a. O. 53), daneben aber auch der schon von Julien verwerteten Commentare Sie-hoei's und Tsiao-hung's. Die dabei gemachte Erfahrung, daß die einheimischen Commentatoren nur zu oft das analytische und vergleichende Studium der einander entsprechenden oder ähnlichen Stellen vernachläßigen, veranlaßte ihn, den sicher richtigen Grundsatz aufzustellen, daß es noch eine Autorität giebt, die allen Commentatoren überlegen ist, nämlich den Text selbst. De Harlez' so entstandene Übersetzung des Tao-tek-king steht an der Spitze seines der Entwicklung des Taoismus gewidmeten Buches: Textes Tâoïstes, traduits des originaux chinois et commentés, Paris 1891 (Annales du Musée Guimet XX.).

De Harlez stellte sich in diesem Werke die Aufgabe, „dem Leser diejenigen Texte vor die Augen zu führen, welche am besten geeignet wären, die philosophische Schule kennen zu lernen, die sich durch den Glauben an Tao als das erste Prinzip auszeichnet." Auf die Übersetzung des Tao-tek-king, als der Grundlage des Taoismus, folgen daher in Auswahl und zwar ohne Rücksicht auf die Zeitfolge die Hauptrepräsentanten der Schule, deren Werke die Aufmerksamkeit verdienen sowohl durch ihre Wichtigkeit als durch den Einfluß, den sie auf den Gedankengang des Taoismus ausgeübt haben. Es sind dies: Ko-hiuen's (III. Jahrh. v. Chr.) [11]) Tshing-tsing-king (das kanonische Buch von der Reinheit und der Ruhe, Appendix I bei Legge), nebst

Tao-tek-king das berühmteste Buch des Taoismus, nach de Harlez vielleicht das beste Erzeugnis des philosophischen Geistes der Chinesen (vgl. S. 38); Wen-tsï's (von den Chinesen für einen unmittelbaren Schüler Lao-tsï's und einen Zeitgenossen des Confucius gehalten) zusammenfassende Darstellung der Gedanken des Tao-tek-king, auszugsweise mitgeteilt, ebenso wie Han-fei-tsï (ein Mitglied der Dynastie Han, später in Diensten des Ši-hoang-ti, von Tshin, † 230 v. Chr.) — Buch I, Kap. 5 und Buch VIII, Kap. 26 —, Hoei-nam-tsï (= Lieu-ngan, ebenfalls aus dem Fürstenhause der Han, gestorben zwischen 91—87 v. Chr. infolge eines mißglückten Versuches, den Thron an sich zu reißen), Çuang-tsï (s. S. 1 u. S. 145), Liet-tsï (= Liet-Yü-kheu), dem Čuang-tsï nebst anderen Anführungen das 32. Kap. seines Buches gewidmet hat, aus dem IV. Jahrh., nach einigen (Giles, Balfour) eine erdichtete Person (vgl. auch Legge a. a. O. I, 160 f., de Harlez a. a. O. 283 f.), Hoang-ti (s. S. 134), und der eigentlich außerhalb des Taoismus stehende Čang-tsï (= Čang-tai, 1020—1067), dessen Lehre sich jedoch wieder an Čuang-tsï und das Tao-tek-king anschließt. —

Nach de Harlez sind im Tao-tek-king und bei Čuang-tsï Vorstellungen zu finden, „welche griechischen Philosophen zweiten Ranges Ehre machen würden". „Es giebt so manches System," sagt derselbe in seiner Studie über Lao-tsï S. 31 f., „von dem man spricht und welches nicht besser ist als das Lao-tsï's. . . . Es giebt wenige Versuche des menschlichen Geistes, die größere und dauerhaftere Erfolge erzielt hätten (als der seinige). Die Lehren Lao-tsï's waren für die Philosophie bahnbrechend und bereiteten den Triumph des Buddhismus vor, freilich erzeugten sie auch nebst analogen Philosophien jene Sekte von Quacksalbern und Astrologen, welche sich über ganz China verbreitet hat und oft die Schicksale des Reiches in Händen hatte." Das Tao-tek-king selbst erhebt sich nach ihm, allerdings wenn es richtig verstanden wird, bisweilen zu Höhen, welche zu erreichen sehr wenige verstanden haben [12]).

Gleichzeitig mit de Harlez ließ auch Legge seine The Texts of Tâoism in The Sacred Books of The East, Vol. XXXIX und XL erscheinen (Oxford 1891) [13]). Legge beschränkte sich auf die Übersetzung von Lao-tsï (Tao-tek-king) und Čuang-tsï sowie des Traktates von der Vergeltung der Handlungen (s. S. 147). Dazu werden als „Appendixes" 8 kürzere Traktate mitgeteilt,

davon als Nr. 1 das schon erwähnte kanonische Buch von der Reinheit und Ruhe, als Nr. 7 die für den vom Kaiser Wang-ti im J. 586 n. Chr. restaurierten Tempel Lao-tsï's angefertigte Weihinschrift des Ministers Hiuct-Tao-hing (= Hiuen-khing), ein Gedicht von 11 Strophen, 88 Verszeilen und 352 Schriftzeichen.

Legge's zum Teil mehr den Sinn als den Wortlaut berücksichtigende, von kurzer Inhaltsangabe der einzelnen Kapitel nebst Erklärung der schwierigeren Stellen gefolgte Übersetzung des Tao-tek-king hat zur Grundlage nebst den parallelen Stellen bei Čuang-tsï und Hoei-nam-tsï die Commentare Ho-šang-kung's, Wang-pi's, Tsiao-hung's und ganz besonders den Wu-kheng's (s. S. 151). Einzelnes ist aus den Übersetzungen Julien's und Chalmer's übernommen, sonst ist der selbständige Charakter der Übersetzung unverkennbar und sie selbst eine des Namens Legge würdige Leistung.

Dem J. 1893 gehört die vom Japaner Konissi im Auftrage der Redaktion der Woprosy filos. i psichol. (Philosophische und psychologische Fragen) angefertigte russische Übersetzung des Tao-tek-king an (Woprosy 1893, S. 380—408). Als Grundlage diente Konissi die im Rumjancow'schen Museum in Moskau befindliche chinesische Originalausgabe (Nr. 40 der chines. Abteilung), einige japanische Ausgaben sowie das Buch Juliens wurden mitbenutzt (S. 380). Der Übersetzung schickte Konissi eine Darstellung der Philosophie Lao-tsï's (Filosofija Laoci S. 27—45 u. 363—379) voraus. Eingangs wendet er sich gegen die von Wasiljew in den Religii Wostoka (1873, S. 77 ff.) vorgetragene Ansicht, Lao-tsï's Buch könne nicht, wie angenommen wird, dem VI., sondern höchstens dem II. Jahrh. v. Chr. angehören, weil 1. Lao-tsï's Philosophie als diametraler, reaktioneller Gegensatz zu der Moralphilosophie des Confucius nicht älter sein könne als das System des Confucius, beziehungsweise die Zeit, um welche dasselbe zur kanonischen Geltung (III. Jahrh. v. Chr.) gelangte; 2. weil in ihr der Einfluß des in China erst im II. vorchristl. Jahrh. eingeführten Buddhismus wahrzunehmen sei. Gegen Wasiljew macht Konissi geltend, daß 1. Lao-tsï's Lehre nur einen Gegensatz zu der traditionellen Moral der Chinesen bilde, deren höchte Entwickelungsstufe die Lehre des Confucius darstellt; auf Confucius werde in der ruhig und dogmatisch ohne allen polemischen Ton vorgetragenen Lehre Lao-tsï's

mit keinem Worte angespielt (Dagegen vgl. S. 134 ff. unserer Darstellung.); 2) daß alles für Lao-tsï's Alter spreche (Ssï-ma-tshiens „durchaus historischer und zuverlässiger“ Bericht über die Begegnung des Lao-tsï mit Confucius sowie seine Bezeichnung Čuang-tsï's und Han-fei-tsï's als der Befolger Lao-tsï's u. a. m. S. 34). Nach Konissi wurde Lao-tsï in den ersten Jahren des VI. vorchr. Jahrh. geboren (S. 35), erfreute sich bei vollkommener Enthaltsamkeit und mäßiger Lebensweise einer guten Gesundheit und erreichte ein hohes Alter (S. 40). Die Askese ihres Meisters eigneten sich auch seine Schüler an, die sonst das Wesen seines philosophischen Systems nicht begriffen. Der Buddhismus zog die Anhänger Lao-tsï's vorzugsweise deshalb an, weil sie in ihm nach Konissi nur eine weitere Entwickelungsstufe ihrer eigenen Askese erblickten (S. 41). Das Tao-tek-king ist nach Konissi eine Sammlung zusammenhangloser Aphorismen des Lao-tsï (S. 40), dessen Lehre Konissi nebst den zeitgenössischen Verhältnissen in erster Reihe auf die individuelle Geistesbeschaffenheit Lao-tsï's zurückführt (S. 42). Lao-tsï wollte alles durchdringen, das Wesen wie den inneren Sinn jeder Erscheinung. Das Materielle, Konkrete erwies sich ihm als die veränderliche, äußere Seite der Existenz; diesem gegenüber muß es etwas geben, was unabänderlich, standhaft und allumfassend ist, und das ist eben Tao, die Grundlage der Lao-tsï'schen Weltanschauung und der Ausgangspunkt seines ganzen Systems (43). Mit diesem Worte bezeichnete Lao-tsï zuerst das höchste Wesen; in Lao-tsï's System giebt es nach Konissi keinen einzigen Gedanken, der nicht irgendwie mit der Lehre von Tao in Verbindung stünde. Diese metaphysische Bedeutung Tao's ist bei Lao-tsï ganz selbständig und trägt sein individuelles Gepräge. Aus Konissi's Analyse ergiebt sich dann nachfolgende Einteilung der Lehre Lao-tsï's:

I. Tao's Metaphysik und zwar
  α) Lehre von Tao (bei Konissi auf S. 374—376),
  β) Lao-tsï's Kosmologie (bei K. auf S. 376—379);
II. Ethik (S. 364—367) mit den Unterabteilungen
  α) individuelle Ethik (367—371),
  β) gesellschaftliche Ethik (371—374).

Von allen Bestandteilen der Philosophie Lao-tsï's beansprucht nach Konissi die Ethik das größte Interesse; besonders in ihr äußert sich die Denkart Lao-tsï's in ihrer vollen Stärke und

Originalität, weshalb sie auch Konissi an die Spitze seiner Darstellung stellt. Vergleiche dagegen S. 143 unserer Arbeit.

Im Jahre 1898 schießlich erschien Lao-tze's Tao-Teh-King Chinese-English, with Introduction, transliteration and Notes von dem gelehrten amerikanischen Forscher auf dem Gebiete der Philosophie und der Religionswissenschaft P. Carus. Seine Übersetzung des Tao-tek-king veröffentlichte derselbe ein Jahr vorher in der von ihm herausgegebenen Fachzeitschrift The Monitor Vol. VII, Nr. 4, July 1897, S. 571—601. Carus' Arbeit verfolgt den Zweck, Lao-tsï's Buch sowohl dem Sinne als auch dem Wortlaute nach jedermann leicht zugänglich zu machen (S. 46). Letzterem Zwecke dient die auf S. 147—274 gegebene Analyse des chinesischen Textes mit der jedem einzelnen Worte gegenüberstehenden englischen Übersetzung desselben. Die wortgetreue Übersetzung sucht den Eindruck des Originals zu geben, dabei lesbar zu sein. Nach Carus ist Lao-tsï einer der merkwürdigsten Denker der Menschheit, sein Buch Tao-tek-king verdient es, mit den heiligen Schriften der Buddhisten sowie dem neuen Testament verglichen zu werden. Die Ähnlichkeit der Lehren Lao-tsï's mit denen Buddha's und Christi macht das Tao-tek-king zu einem unentbehrlichen Buche für jedermann, der sich für die Religion interessiert (S. 3, Introduction). Interessant sind die Parallelen, die Carus aus anderen Religionen und philosophischen Systemen zu Lao-tsï gebracht hat [S. 9 f. zu Tao: neuplat. (Philo u. a.) und neutestam. *λόγος* = Vâch (= vox) im Rigveda und ähnlich im Zoroastrismus; ta-čuang, ta-siang = Platon's *εἶδος*, Kant's „purely formal"; hiuen = *βῦθος* der Neu-Platoniker, Urgrund der deutschen Mystiker; wu-yuen = Spinoza's causa sui. Parallelen aus der Bibel: Ps. 37, 7; 116, 7 und Isaias 30, 15 zur Ruhe des Taoismus, zur Friedfertigkeit des Taoismus Ps. 46, 9; wu-wei = *ἄποιος* bei Philo, wu-ming = *ἀκατονόμαστος καὶ ἄῤῥητος* ebenfalls bei Philo; zur Schwäche des Taoismus (Kap. 43 u. 78) Parallelen aus 1. Cor. 1, 27, 2. Cor. 12, 9 u. 10 u. a.].

Andere Parallelen werden aus den Mystikern des Mittelalters angeführt z. B. Scotus Erigena: Deus ad se ipsum ineffabili regressu resolvitur zu Kap. 40. Ganz besonders könnten nach Carus (vgl. Strauß a. a. O. XXIX und wiederholt im Commentar) die Taoisten Meister Eckhart für einen der Ihrigen erklären.

Außerhalb des engeren Fachkreises gab es nur vereinzelt Männer, welche Lao-tsï's Lehre eines gründlichen Studiums wür-

digten. Meist waren es Forscher auf dem Gebiete der Religionswissenschaft (namentlich auch Max Müller), weniger auch Philosophen von Fach. Von den älteren sind Schelling und Hegel zu nennen, unter den Zeitgenossen ist es besonders Graf Tolstoj, der nach eigener Mitteilung an Carus (a. a, O. 25) das Tao-tek-king in's Russische zu übersetzen beabsichtigt [14]). Auch Tolstoj schwärmt für das Nichtthun und beklagt es lebhaft, daß die meisten unter uns nicht Muße finden, über Wahrheit und Gottheit nachzudenken; auch er spricht sich auf das entschiedenste gegen die sogenannte Civilisation und geistige Kultur aus, er, der sich als Romancier um dieselbe so hervorragend verdient gemacht hat, u. ä. Wir halten es nicht für nötig, diese und ähnliche Gedanken für Lao-tsï's Einfluß auf Tolstoj zu erklären. Wir glauben im Gegenteil nicht zu irren, wenn wir auch Tolstoj's Vorliebe für Lao-tsï auf die Geistesverwandtschaft beider zurückführen und in Tolstoj die congeniale Natur erblicken, welche ihn auch berufen macht, unsern Denker richtig zu erklären. Vielleicht würde eine solche Erklärung dazu beitragen, auf das große und schöne System Lao-tsï's, welches bisher meist nur Forscher im Gebiete der Religionswissenschaft und der Philosophie angezogen hat, die Aufmerksamkeit der Gebildeten überhaupt zu lenken, wie dies nach Strauß' richtigem Urteile Lao-tsï als der älteste und wichtigste chinesische Denker verdient. Eine Volksausgabe thut Not, sagt auch Carus (a. a. O. 47), welche dem lesenden Publikum helfen würde, den phisosophischen Genius und tiefen religiösen Geist eines der größten Männer, die je das Erdreich getreten haben, zu würdigen. Nach Weddingen (a. a. O. 74) hört die Menschheit den in ihrer Schönheit immer alten und immer neuen Lehren Lao-tsï's mit leidenschaftlicher Sympathie zu.

Anmerkungen.

I.

1 (S. 1). Wenn Giles (The China Review XIV, 231) sagt: we really know next to nothing about Lao-tzu, except that he lived, and thought, and taught (nämlich: mankind The Way), so ist man fast versucht, noch das dritte, nämlich daß Lao-tsï auch gelehrt hat, zu bestreiten, wenigstens in dem Sinne, daß er auch als Lehrer aufgetreten ist.

2 (S. 1). Tao teh-king 347.

3 (S. 2). Dies bedeutet nach dem chinesischen Sprachgebrauch: Die Leute, die fähig waren, diese Worte zu verwirklichen, auszuüben, nach ihnen zu handeln.

4 (S. 4). Für dieses Jahr entscheidet sich Abel Rémusat, St. Julien u. a.

5 (S. 4). Čuang-tsï bei Strauß S. 346.

6 (S. 4). Chinas Religionen I, S. 29 ff. — 7. daselbst S. 18.

8 (S. 4). Späteren Datums ist die Auslegung des Namens als „altes Kind". An sie knüpfte sich dann die Sage an, nach welcher die Mutter Lao-tsï's ihr Kind volle 72 (81) Jahre unter dem Herzen getragen haben soll, bevor dasselbe zur Welt kam. Das Kind soll dann mit milchweißen Haaren geboren worden sein.

9 (S. 4). Rašîd-ud-dîn, im J. 718 H. (=1318) hingerichtet, erzählt, daß unter der Regierung Dîn-wang's, des 20. Königs der Dynastie Čeu, der hocherhabene alte Fürst (tai-šank-lai-kiün) zur Welt kam, den das Volk der Chinesen als einen Heiligen verehrt, gleichwie der Sakjamuni (Buddha) verehrt wird. Er soll 347 Jahre nach Sakjamuni geboren sein.

10 (S. 4). Douglas (Confucianism and Taouism 175) übersetzt die Namen Kiok-žin (nach seiner Transscription Keüh-jin) als „oppressed Benevolence", Li (Le) „Cruelty", Khu (K'oo) „Bitterness" und Tshu (T'soo) „Suffering" und bemerkt dazu: „By some the very existence of such a person as Laou-tsze has been doubted, and if really were only a fiction of the imagination, no more appropriate names than these could have been chosen for the birthplace of a man of virtue, who was driven from office into solitude and oblivion by the cruelty and oppression of the time". In seiner Schrift Society in China, 403 vergleicht er zu dieser strange coincidence die sagenhaften Namen in John Bunyan's City of Destruction and Vanity Fair, ohne allerdings selbst deswegen Lao-tsï's Geburt und Leben für eine Mythe zu erklären. Übrigens lassen sämtliche Namen auch eine andere Übersetzung zu, soweit sie als geographische Eigennamen überhaupt übersetzt werden können.

11 (S. 4). Nach einem Berichte war Lao-tsï's Vater ein Bauer, der mit 70 Jahren ein mehr als um die Hälfte jüngeres Weib ehelichte. Mit Recht trägt Douglas a. a. O. 175 Bedenken, dieses an Confucius' Geburt so stark erinnernde Detail (vgl. Confucius und seine Lehre, 9) für glaubwürdig zu halten.

12 (S. 5). XLVI.

13 (S. 5). Schwerlich denkbar erscheint uns, wenigstens vom chinesischen Standpunkt aus, die Erklärung Strauß', welcher an die ursprüngliche Bedeutung von tan als Ohr (das äußere Ohr, auch schwerhörig) anknüpfend, diesen Namen bei Lao-tsï dahin deutet („auch könnte man sich wohl denken"), „daß man Laò-tsè in seinem Alter oft gesehen, als sei er, wie man sagt, ganz Ohr für Außerirdisches, während er in dieser Vertiefung für die Menschen wie taub gewesen". (Strauß, XLVI). Douglas a. a. O. 175 übersetzt diesen Namen flateared.

14 (S. 6). Unsere Auffassung der Stelle s. auf S. 14.

15 (S. 6). Li-ki, V, Kap. 7 an vier Stellen. Kia-iü Kap. 24.

16 (S. 7). Chinese Classics I Prolegomena 65: no reliable account of their conversations has been preserved. Ssï-ma-tshien nennt er daselbst favourable to Lao-tsze.

17 (S. 7). a. a. O. LIV.

18 (S. 8). Čuang-tsï XIV (II. 7. 5 ff., Legge II 354 ff.).

19 (S. 8). II. 7. 6.

20 (S. 8). II. 7. 8.

21 (S. 8). Strauß 352 läßt Confucius diese Worte sagen. Dieser, von dem Eindruck überwältigt, den er empfangen, soll seine Zeit für abgelaufen und sich selbst zum Abschiede reif erklärt haben. Sehr unwahrscheinlich!

22 (S. 8). Chavanne, Les mémoires historiques de Se-ma-ts'ien I. 297.

23 (S. 8). LI.

24 (S. 9). Legge: they are all for being bold etc.; de Harlez: on recherche la bravoure (seule).

25 (S. 9). Fortsetzung (Schluß von Kap. 67 s. unter Regierung).

26 (S. 9). Strauß 55.

27 (S. 9). So übersetzen wir diese Zeilen, indem wir sie als Worte ansehen, womit Lao-tsï die herrschende Verderbnis seiner Zeit charakterisiert. Es ist wohl die natürlichste Erklärung dieser Worte, mit welchen sowohl chinesische Commentatoren (s. Julien a. a. O. 72) als europäische Erklärer (vgl. z. B. Strauß 102, Anm. 3) als Bestandteilen von Lao-tsï's Lehre nichts anzufangen wissen. Ihr Sinn dürfte sein: Überwuchern ist etwas, was man im gewöhnlichen Leben fürchtet. Um wie viel mehr sollte die zunehmende moralische Verderbnis gefürchtet werden. Julien übersetzt: Ils s'abandonnent au désordre et ne s'arrêtent jamais. Legge: but how wide and without end is the range of questions (asking to be discussed)! Strauß: Die Verfinsterung, o daß sie noch nicht aufhört! Chalmers: But, alas! they will never cease from their madness. de Harlez: O misère! qui n'est point encore à son plus haut terme etc. Carus (106) How great is their desolation. Alas! it has not yet reached its limit.

28 (S. 9). Die auf das Opfer folgende Mahlzeit verlief unter festlich fröhlicher Stimmung.

29 (S. 9). d. h. um schöne Aussicht zu genießen.



30 (S. 10). d. h. gegenüber der freudigen Erregung aller übrigen; sonst ist Lao-tsï im Gegenteil sehr besorgt um seine Zeitgenossen. De Harlez übersetzt: Pour moi, vivant dans la solitude et le calme, je n'en demande point l'avenir aux augures. Legge: I alone seem listless and still, my desires having as yet given no indication of their presence.

31 (S. 10). de Harlez: perspicace; Legge: They look full of discrimination; Julien: doués de pénétration; Strauß: sehr lauter.

32 (S. 10). de Harlez: j'ai l'esprit alourdi; Legge: dull and confused; Julien: j'ai l'esprit trouble et confus; Strauß: ganz trübe.

33 (S. 10). de Harlez: sans consistance (insipide); Legge: I seem to be carried about as on the sea; Julien: je suis vague d. h. sans limites; Strauß: vergessen wie das Meer.

34 (S. 10). de Harlez: ont tous des biens dont ils peuvent user; Legge: have their spheres of action; Julien: ont tous de la capacité.

35 (S. 10). Julien, de Harlez: parce que; Strauß: aber; Legge: but.

36 (S. 11). Strauß a. a. O. 116.

37 (S. 11). Legge übersetzt: How should . . . carry himself lightly before the kingdom. If he do act lightly, he has lost his root (of gravity); if he proceed to active movement . . de Harlez: Mais hélas! les souverains maîtres . . . traitent le monde comme chose légère par rapport à leur propre personne. Agissant avec légèreté ils se perdent eux-mêmes; violents dans leur actes . . . Julien: . . . se conduissent légèrement dans l'empire! Par une conduite légère, on perd ses ministres; par l'emportement des passions . . . Giles: Lightness loses men's (hearts): unrest . . .

38 (S. 11). a. a. O. 135.

39 (S. 12). Strauß a. a. O. 145.

40 (S. 12). Strauß LII.

41 (S. 12). vgl. Julien, Le livre de la Voie etc. pag. XX Anm. 1.

42 (S. 12). Siehe des Näheren Julien a. a. O. XXV ff. Unter den Europäern glaubte Abel Rémusat, daß Lao-tsï den hebräischen Gottesnamen Jehôvâ auf einer Reise kennen gelernt hat, die er westwärts über Baktrien hinaus unternahm und die sich vielleicht bis nach Syrien erstreckt hat (Rémusat, Mémoire sur Lao-tseu 48 in den Mémoires de l'Institut Royal de France VII).

43 (S. 13). Legge I, 201 bemerkt dazu: Then the account that Lâo-zze went westwards, and that nothing is known as to where he died, must be without foundation. Nach meinem Dafürhalten verdient Čuang-tsï's Bericht nicht so viel Vertrauen. Ich bin eher geneigt, in ihm das auch sonst bei den taoistischen Schriftstellern zu Tage tretende Streben zu erblicken, Lao-tsï's Leben nach den parallelen Erscheinungen aus dem Leben des Confucius ebenso auszuschmücken, wie dies die spätere Sage nach den buddhistischen Legenden thut.

44 (S. 13). Julien a. a. O. XXVI (auch Ssï-ma-tshiens Commentator u. a.).

45 (S. 13). Zu der Farbe vgl. Hirth, Über Augenbrauen und Brauenschminke bei den Chinesen (Chinesische Studien I, 243 ff.).

46 (S. 13). Julien a. a. O. XXVII.

47 (S. 14). de Harlez 67: et je ressemble à un homme sans élévation (das zweitemal: à un homme nullement éminent).

48 (S 14). Strauß 103, vgl. zu dieser Charakteristik Lao-tsï's Paulus I, Kor. 1, der ebenfalls von der Thorheit und dem Ärgernisse seiner Predigt spricht und sagt, daß Gott eben das auserwählt habe, was vor der Welt thöricht, schwach, unedel, ja nichts sei.

49 (S. 14). de Harlez übersetzt: Quand on est élevé, on garde constamment sa petitesse (apparente). Ganz anders faßt die ganze Stelle Legge I, 110 auf, indem er sie nicht auf Lao-tsï, sondern auf dessen Lehre bezieht. Seine Übersetzung lautet: All the world says that, while my Tâo is great, it yet appears to be inferior (to other systems of teaching). Now it is just its greatness that makes it seem to be inferior. If it were like any other (system), for long would its smallness have been known.

50 (S. 14). d. h. schätze sie hoch; schwerlich richtig de Harlez 67: que je tiens et garde cachés. Legge 110: which I prize and hold fast.

51 (S. 14). Legge: gentleness; de Harlez: la bienveillance.

52 (S 14). de Harlez 67, Anm. 8 sagt: L'auteur applique sa leçon à lui-même. Cette forme et la mention du ciel selon les anciennes conceptions chinoises prouvent que ce chapitre n'est pas du texte primitiv. Legge: taking precedence of others.

53 (S. 14). Legge: a vessel of the highest honour; de Harlez (Julien): le chef de tous les êtres (hommes). Die Fortsetzung der Stelle schildert das Nichtvorhandensein dieser Tugenden bei Lao-tsï's Zeitgenossen. s. S. 9.

II.

1 (S. 15). Wie Legge I, 6 bemerkt, ist Tao-tek-king als Ganzes kürzer als das kürzeste von unseren Evangelien.

2 (S. 15). in Wirklichkeit šang-tek (Kap. XXXVIII).

3 (S. 15). Julien nach Sie-hoei (a. a. O. XXXIII). Der zweiten Ansicht schließt sich auch de Harlez an (a. a. O. 7): ce n'est point comme sujet de ces livres que ces mots sont mis en tête de chacun d'eux. Il n'y a pour cela que le motif matériel, nämlich qu'ils portent pour titre le premier mot du texte, Tao, te.

4 (S. 16). Diese Überschriften, die übrigens nicht in allen Ausgaben vorkommen, sind weder alt noch überall zutreffend. Zum Teil ist auch ihre Bedeutung recht unsicher. Dies hat z. B. de Harlez veranlaßt, sie durch eigene, den thatsächlichen Inhalt angebende Überschriften zu ersetzen. (de Harlez a. a. O. 8.)

5 (S. 16). Strauß LXIX.

6 (S. 16). a. a. O. Ähnlich urteilt der chin. Commentator Sie-hoei (Julien XXXIV).

7 (S. 16). a. a. O., 7: d'une manière qui n'est pas toujours heureuse et rationelle.

8 (S. 16). bei Julien a. a. O. XXXV. — 9 (S. 16) Strauß LXIX.

10 (S. 16). Julien a. a. O. XXXV.

11 (S. 17). Julien a. a. O.

12 (S. 17). daselbst.

13 (S. 17). Strauß LXIX.

14 (S. 17). Vol. XIV, pag. 231—280.

15 (S. 18). Giles a. a. O. 235: The work in question is beyond all doubt a forgery.

16 (S. 18). daselbst. Giles rechnet hierher die vielen Wiederholungen in dem an sich so wenig umfangreichen Werke; das einigemal vorkommende Anführen der Weisen des Altertums, ganz besonders auch Kap. 57. 3 (daher sagt der heilige Mensch: Ich thue nichts und das Volk ändert sich von selbst etc.), eine Stelle, die Giles als den Grundton (keynote) zu allem Taoismus bezeichnet; das Vorkommen von Schriftzeichen im Tao-tek-king, welche das für die Zeit zu Beginn unserer Zeitrechnung als vollständig geltende chinesische Wörterbuch Śuot-wen nicht kennt. Den Inhalt selbst anlangend, macht Giles a. a. O. 234 ff. darauf aufmerksam, 1. daß Čuang-tsï (IV. vorchr. Jahrh.), der kein Buch aus der Feder Lao-tsï's kennt, Lao-tsï's Aussprüche anführt, die zwar im jetzigen Tao-tek-king vorkommen, aber nicht im selben Wortlaute. Andere Aussprüche, die im jetzigen Texte als solche Lao-tsï's stehen, werden von Čuang-tsï dem Kaiser Hoang-ti (2697 v. Chr.) zugeschrieben; wieder andere als fremde Citate dem Lao-tsi in den Mund gelegt. 2. daß auch Han-fei-tsï (III. vorchr. Jahrh.) Lao-tsï's Aussprüche aus dem jetzigen Buche citiert, jedoch dem Wortlaute nach verschieden. Manche Ausführungen Han-fei-tsï's geben hiebei einen guten Sinn, während die entsprechenden Stellen des Tao-tek-king Unsinn enthalten. Andere Citate Han-fei-tsï's kommen im jetzigen Texte gar nicht vor. Das von Han-fei-tsï zweimal erwähnte „ein Buch“ konnte sich nach Giles auf ein über die Lehre Lao-tsï's handelndes Buch beziehen; bezog es sich auf Tao-tek-king, so war dasselbe von dem heutigen verschieden. Han-fei-tsï verkennt auch die Reihenfolge der jetzigen Kapitel gänzlich. Er fängt mit Kap. XXXVIII an, worauf Kap. XII, LVIII, LIX, LX, XLVI, XIV, I etc. folgen. Auch verbindet er Teile von zwei Kapiteln zu einem keineswegs unpassenden Ganzen. Unpassend ist nach Giles vielmehr die jetzige Stellung dieser Teile im Tao-tek-king. Schließlich finden sich nach Giles im jetzigen Tao-tek-king Sätze, die Han-fei-tsï's eigenem Commentare angehören. 3. daß dasselbe, was von Han-fei-tsï gilt, auch für Hoei-nam-tsï (II. vorchr. Jahrh.) zutrifft, nur daß dieser nie „ein Buch“ erwähnt.

17 (S. 18). a. a. O. 235 b.

18 (S. 18). a. a. O.

19 (S. 18). The China Review XIV, 323—333.

20 (S. 18). vgl. The Texts of Tâoisme I, Introduction 4 ff.

21 (S. 19). Legge a. a. O. 6.

22 (S. 19). a. a. O. 9.

23 (S. 19). a. a. O. LVII.

24 (S. 20). a. a. O. LXVI ff. Weiter noch heißt es: Ist das Tao-tek-king nun auch unsystematich, so ist es doch keineswegs planlos. Auch v. Plaenckner hat sich in seinem Lao-tse Táo-Tê-king unter anderem das Ziel gesteckt, zu begründen und nachzuweisen, daß Lao-tsï's Buch keineswegs „nur einzelne unzusammenhängende Sentenzen enthielte“, eine Vermutung, auf welche nach ihm eben nur „die unglaubliche, ungeheuere Kürze des Ausdruckes, das Hinweglassen alles entbehrlichen Schwalles“ gebracht hat (S. 95).

25 (S. 20). Dies erkennt zum Teil auch Strauß an, wenn er LXVIII sagt: Allerdings erscheinen auf den ersten Blick seine Kapitel und selbst Teile derselben oft wie unverbunden nebeneinander hervortretende Alpengipfel, die nur von oben her dasselbe himmlische Licht anglüht; wer aber zu ihren Tiefen

herabsteigt, der wird auch ihren Zusammenhang finden und den gewaltigen Gebirgsstock erkennen, der sie zu einer Einheit verbindet. Vgl. z. B. Kap. 33, wo Strauß (S. 160) selbst erklärt, daß es schwer zu sagen ist, weshalb diese Aussprüche gerade hier eingeflochten sind, da sie keine Art Übergang von dem vorigen zum folgenden Kapitel bilden und dieses jenem sofort viel natürlicher sich anschliesse. „Man möchte fast eine Verwerfung des Textes vermuten. Denn so frei Lao-tsï's Gedankengang auch ist, daß er, wenn auch oftmals unterhalb der Oberfläche, nicht zusammenhanglos sei, hat sich bisher schon gezeigt. Unserm Denker, wie andern altmorgenländischen, kommt es indes nur darauf an, die Früchte seiner Gedankenarbeit zu bieten, nicht den Baum zu zeigen, der sie erzeugte, und die Folge, in welcher er sie darreicht, hängt oft von so geheimnisvollen und versteckten Beziehungen ab, daß man ihnen schwer auf die Spur kommt." Daher kommt Strauß zu dem Schluß: „Und so mag dieses Kapitel wohl an seinem ursprünglichen Platze stehen, wenn wir jenes verborgene, wahrscheinlich nur subjektive Band auch nicht entdecken konnten." Auf S. 100 hält es Strauß den übrigen Auslegern geradezu vor, „daß sie sich über die Schwierigkeiten der Erklärung dadurch hinwegzuhelfen suchen, daß sie die einzelnen Aussprüche erklären, ohne den Zusammenhang zu untersuchen, wodurch ihnen Sinn und Absicht des Einzelnen geradezu entgehen muß."

26 (S. 20). s. S. 16.

27 (S. 20). s. oben Anm. 16.

28 (S. 20). Julien XXXI.

29 (S. 21). de Harlez 4 sagt: il est plus rationel de croire que ce livre est plutôt l'oeuvre des disciples qui avaient recueilli soigneusement les enseignements oraux du maître.

30 (S. 21). Vgl. Strauß 162.

31 (S. 22). Kap. 63, 71 u. a,

32 (S. 22). v. Plaenckner a. a. O. 96.

33 (S. 22). derselbe, ebenda.

III.

1 (S. 25). Vgl. hierzu, was Confucius an seinen Zeitgenossen zu tadeln hatte (China's Religionen I, 83—90).

2 (S. 26). Sicher zu weit geht hier Strauß, wenn er zu den Kap. 22 angeführten drei ersten Sprüchen bemerkt: „Die Worte haben eine sonderbare Ähnlichkeit mit Jes. 40, 4 und machen fast den Eindruck einer Reminiscenz von dorther; was um so auffallender ist, als sie Sprüche der Alten genannt werden". Allerdings fügt auch er gleich hinzu: „Ist dabei an keinen Zusammenhang zu denken, so ist es wenigstens ein seltener Zufall." (Strauß a. a. O. 117.)

3 (S. 26). a. a. O. 83.

4 (S. 27). vgl. dazu Confucius' Ausspruch in Lün-Jü (China's Religionen I, 218): „Der Meister sprach: Ich wünschte nicht zu reden", sowie seine Antwort auf den Einwand des Schülers Tsï-kung, was dann die Schüler überliefern würden: „Was redet denn der Himmel? Die vier Jahreszeiten sind im Gange und die Hundert Dinge entstehen. Was redet denn der Himmel?"

IV.

1 (S 33). Substantivisch war es in diesem Sinne früher auch der Name eines Departements, deren man seinerzeit in China 13 zählte (Morrison, Chinese Dictionary III, 513).

2 (S. 34). Strauß 330 nimmt hier das ganze tao-tsek (tsek nicht als Conjunction) als Nennwort im Sinne von Verfahrensmaß, Verfahrensweise, kaum richtig.

3 (S. 35). a. a. O. S. 77.

4 (S 35). Interessant ist, worauf Legge, The Sacred Books of China, The Texts of Taoism (Oxford 1891) I, 15 aufmerksam gemacht hat, daß sich Čuang-tsï (XX, 3) in einem deutlich an Lao-tsï (Kap. 25) erinnernden Ausspruche statt des Lao-tsï'schen ta-tao (der große Tao) der Worte ta-thu bedient, welches thu, nach Khang-hi's Wörterbuch als lû definiert, nur Weg bedeuten kann. „This synonym", sagt Legge, settles the original meaning of Tâo in the sense of the „road" (daselbst Anm., unter Berufung auf Giles).

5 (S. 35). a. a. O. XIV: il faut le traduire par Voie, en donnant à ce mot une signification large et élevée qui réponde au language de ces philosophes, lorsqu'ils parlent de la puissance et de la grandeur du Tao.

6 (S. 35). Rémusat, Mémoire sur Lao-tseu 19.

7 (S. 36). Lao-tsï in Ersch u. Gruber's Allgem. Encykl.

8 (S. 36). Lao-tze's Tao-Teh-King chinese-english, Chicago 1898.

9 (S. 36). Chalmers, Tau-Teh-King 1.

10 (S. 36). Legge a. a. O. 15 sagt darüber: The best way of dealing with it in translating is to transfer it to the version, instead of trying to introduce an english equivalent for it.

11 (S. 36). So G. G. Alexander; vgl. Strauß a. a. O. 156: Tao oder Gott, denn wir können hiebei unsere Bezeichnung unbedenklich substituieren.

12 (S. 36). Auch die schon oben mitgeteilten Worte des Kap. 1, daß Tao (= Weg), der begangen werden kann, nicht der ewige Tao (Weg) ist, könnten hieher gehören, insofern man mit Strauß (a. a. O. 8) die chinesischen Worte taò-khò-taó (= sprechen) als: Tao, der ausgesprochen werden kann, ist nicht der ewige Tao, übersetzt. So nach Strauß auch v. d. Gabelentz, Chines. Grammatik 523.

13 (S. 37). Auf Tao bezogen kann auch übersetzt werden: der seiende (Tao) entsteht aus dem Nichtseienden. So z. B. Legge a. a. O. 84: that existence sprang from It as non-existent (and non-named).

14 (S. 37). De Harlez ganz allgemein: Si l'on retourne . . . . il peut être dit . . . .

15 (S. 37). De Harlez: . . . . mais complet avant la naissance du ciel et de la terre.

16 (S. 37). Legge: It might appeare to have been before God. De Harlez a. a. O. 33 hat die Anm.: Phrase probablement interpolée.

17 (S. 37). Julien a. a. O. 159. Allerdings giebt es auch andere Deutungen. Nach diesen (Taoist Lü) ist unter eins der Uräther zu verstehen, unter zwei seine Teilung in Yin und Yang, unter drei Himmel, Erde und Mensch (Legge a. a. O. 86). Noch andere (Kao-Yu zu Hoei-nam-tsï) verstehen unter eins Tao, unter zwei spirituelle Intelligenzen (šin-ming), unter drei den die Harmonie erzeugenden Hauch (Legge daselbst); wieder andere (Te-

tsing) unter eins den belebenden Hauch (khi), unter zwei Yin und Yang, unter drei die drei Mächte: Himmel, Erde und Mensch (de Harlez a. a. O. 54 Anm. 4 mit der Bemerkung: Ceci est plus satisfaisant). Es sei bemerkt, daß auch unter eins der Himmel als „verdichteter Tao" verstanden wird (Legge a. a. O.) Legge selbst ist geneigt, unter zwei Yin und Yang zu verstehen als these two qualities or elements in the primordial ether, which would be „the One". Über die drei wagt er nicht einmal eine Vermutung auszusprechen (daselbst), während man nach de Harlez, der wieder mit eins nichts anzufangen weiß, unter drei Yin, Yang und Khi verstehen könnte. Nach Balfour erzeugte Tao den Himmel, der Himmel die Erde, „and the Heavenly and Earthly Afflati produced the Six Kua". Strauß kann, gestützt auf andere Aussprüche Lao-tsï's, nach welchen Tao aller Wesen Mutter ist (Kap. 51 u. a.), dem Schlusse nicht entgehen, daß jene Drei eben Tao seien, und zwar in den drei Stufen der in Folge eines inneren Lebensprozesses eingetretenen Selbstentfaltung. Zunächst war Tao als absolutes, alles enthaltendes, noch unentfaltetes Urwesen (Kap. 21), also ein Vorseiender und Nichtseiender. Dieser setzte sich als Monas ins Sein, indem er zugleich das Sein aus dem Nichtsein hervorbrachte. Als solcher ist er wohl der alleinige, aber weil noch Eins mit dem Sein, noch nicht der alleinige Gott. Daher zieht er sich wieder zurück, kehrt ins Nichtwesen (Kap. 14), erzeugt aber damit zugleich den zweiten, den als Tao, als Gott Seienden, über dem von ihm herausgesetzten Sein. Er selbst heißt der Urgrund des Universums (Kap. 1), der zweite, der seiende Gott, wird im Sein aller Wesen Mutter. Das ist nach Strauß die einzige Dyas, die Lao-tsï als den ewig Namenlosen und den Namen-Habenden Tao kennt. Als dritter tritt zu ihnen der aus den Tiefen der Dyas ausgehende Geist (Kap. 6 u. 21) hinzu. In diesen drei Gestalten ist er der lebensvoll Eine Tao (Strauß a. a. O. 197—200).

18 (S. 37). Strauß a. a. O. 194 ff.

19 (S. 38). de Harlez a. a. O. 75—82. Legge II, 247 ff.

20 (S. 38). Legge a. a. O. 86.

21 (S. 38). China Review XIV, 260 „nothing genuine". Vgl. auch de Harlez 54: Ceci d'ailleurs ne cadre pas avec le reste du livre et semble tout à fait apocryphe.

22 (S. 38). Rémusat, Mémoire etc. zu § 42.

23 (S. 38). a. a. O. 54, Anm. 4. — 24 (S. 38). Strauß a. a. O. 197.

25 (S. 38). Strauß a. a. O. 200. Wer die verschiedenen Aussagen unseres Denkers sorgfältig prüft und durcheinander ergänzt, wird nicht finden, daß wir zuviel aus ihnen entwickelt oder gar Fremdes in sie hineingetragen hätten.

26 (S. 39). So muß wohl mit Rücksicht auf den Parallelismus, sowohl der Sätze als auch der Satzteile, übersetzt werden. Leider läßt sich das im Chinesischen im ersten Satze vorhandene Wortspiel (taò = Weg und Tao) im Deutschen nicht wiedergeben. Andere fassen das zweite tao im ersten Satze, indem sie es mit veränderter Betonung als taó lesen, im Sinne von chin. yen „sprechen, aussprechen" auf und übersetzen: Tao, kann er ausgesprochen werden, ist nicht der ewige Taò (Strauß); La voie qui peut être exprimée par la parole . . . (Julien); Le Tao qui peut être expliqué (de Harlez). Für diese Übersetzung ist der im folgenden erwähnte Unterschied des namenlosen

und namenhabenden Tao maßgebend. Von den chinesischen Exegeten erklären so Wang-pi, Sie-hoei u. a. (de Harlez a. a. O. 31).

27 (S. 39). Unter den chinesischen Erklärern giebt es solche (vgl. Julien a. a. O. 4), welche wu und yeu von dem folgenden ming trennen. Nach ihrer Auffassung besagt 1, 2: Das Nichtsein oder den Nichtseienden (wu) nennt man des Himmels und der Erde Anfang, das Sein (den Seienden yeu) nennt man aller Wesen Mutter. So auch z. B. Chalmers.

28 (S. 39). Legge: Under these two aspects (1, 3), it is really the same; but as development takes place, it receives the different names. Auch de Harlez übersetzt Ces deux choses mit der Anmerkung: L'état du désir et son absence dans le tao ou être principe, wie es auch Ho-šang-kung verstanden hat. Die übrigen beziehen tshi-liang-če (= diese beiden) bald auf wu-ming und yeu-ming, beziehungsweise auf wu und yeu, bald (Wang-Pi) auf ši und mu.

29 (S. 39). de Harlez: également; Julien: toutes deux.

30 (S. 39). Wang-pi liest dafür yuen (Williams, Syllabic dictionary 1134), Urgrund.

31 (S. 39). = des Tiefen Tiefstes; de Harlez: l'abîme mystérieux de l'abîme; Julien: Elles sont profondes, doublement profondes.

32 (S. 39). Julien: de toutes les choses spirituelles; Strauß: aller Geistigkeiten; de Harlez: de toutes les merveilles (ou êtres spirituels), miao nach den chines. Erklärungen gleich či-šin = höchst geistig (de Harlez a. a. O. 32). Legge verbindet anders: Together we call them the Mystery. Where the Mystery is the deepest is the gate of all that is subtle and wonderful.

33 (S. 39). De Harlez a. a. O. 49: il y eut alors des noms (nach Wang-pi und Te-tsing mit der Bemerkung: Le nom est pour le Chinois la désignation de la nature et comme son équivalent.

34 (S. 39). Julien: il faut savoir se retenir (a. a. O. 122), ebenso de Harlez: doivent savoir conserver leur condition; Strauß: so wolle man auch anzuhalten wissen. Wer . . .

35 (S. 39). Ganz anders übersetzt Legge: When it (Tao) once has that name, (men) can know to rest in it. When they know to rest in it . . .

36 (S. 39). Ceaseless in its action, it yet cannot be named, and then it again returns and becomes nothing: This is called the Form of the Formless etc.

37 (S. 39). So z. B. Strauß a. a. O. 226: Sein Wesen gestaltet sie, seine Kraft vollendet sie (die Dinge). Sicher von Tao wird wut Kap. 25, 1 gebraucht: Es giebt ein Wesen — cfr. auch Strauß' Übersetzung von Kap. 21: Tao ist Wesen, aber unfaßlich, aber unbegreiflich.

38 (S. 40). Strauß a. a. O. 197.

39 (S. 40). Vgl. z. B. Kia-iü (Familiengespräche) Kap. 25: thien yit ti rĭ žin sam d. h. der Himmel ist eins, die Erde zwei, der Mensch drei, und bei Lao-Tsĭ Kap. 25, 4: Daher ist Tao groß, der Himmel groß, die Erde groß, der König ist auch groß. Auf der Erde giebt es vier Große, dabei ist der König einer davon; und 5: Der Mensch nimmt zur Norm die Erde, die Erde den Himmel, der Himmel Tao, Tao's Norm ist das „von selbst so". Unrichtig ist dagegen, wenn Giles a. a. O. 260 damit a numerical proverb seiner Urgroßmutter vergleicht:

One fool makes many,
And so the world do continny.

40 (S. 40). Das Bild ist vom Tiere genommen.

41 (S. 40). De Harlez: Perpétuellement le même; Legge: ceaseless in its action; Julien: éternel; Strauß: je und je.

42 (S. 40). Legge in Klammern: of being exhausted; Chines. Exegeten (Julien 93): die Glut der Sonne brennt es nicht, Feuchtigkeit macht es nicht schimmelig. De Harlez: S'étendant et agissant partout sans que rien pût s'y opposer . . .

43 (S. 40). Strauß: unbegreiflich vollkommen; de Harlez: indiscernable mais complet; Julien: un être confus, d. h. nach pag. 92 ce qu'il est impossible de distinguer clairement; Legge: undefined and complete.

44 (S. 40). folgt die unmittelbar vorher auf S. 44 mitgeteilte Stelle 25, 1 u 2; liao übersetzt Strauß mit: übersinnlich, Legge: formless.

45 (S. 41). Chinesische Exegeten (z. B. Ho-šang-kung, Julien 47) und Wörterbücher fassen dieses bei Lao-tsï noch in Kap. 41, 2 (i-tao, d. h. der ebene, gerade Tao) und 53, 2 (ta-tao-šin-i, der große Tao ist äußerst gerade) vorkommende Wort dem Sinne nach als farblos auf. Wir müssen eher an ein Terrain denken, welches so eben ist, daß sich nichts über die Oberfläche erhebt, woraus sich dann der Begriff des Unsichtbaren ergiebt. Auch die andere Bedeutung von *i* als zerstört, ausgetilgt könnte leicht durch unser: mit dem Boden geebnet auf den Begriff des Unsichtbaren führen. Legge: the Equable; de Harlez: l'imperceptible.

46 (S. 41). Chines. Exegeten und Wörterbücher wieder dem Sinne nach: lautlos; Julien: aphone; Legge: the Inaudible; de Harlez: l'inaccessible aux sens. Der Ausdruck kommt noch fünfmal bei Lao-tsï vor, nämlich Kap. 23, 1 (hi-yen = selten sprechen), 41, 2 (ta-yen-hi-šing = ein großer Laut ist von wenigem Klang), 43, 3 (thien-hia-hi-ki-či = unter dem Himmel selten erreicht man es), 70, 3: či-ngo-če-hi = so mich kennen, sind wenige, 74: hi-yeu-put-šang-šeu-i = selten giebt es nicht verwundete Hand.

47 (S. 41). Julien nach den chines. Exegeten (vgl. Julien a. a. O. 47): incorporel; der Ausdruck kommt bei Lao-tsï noch dreimal vor: Kap. 15, 1, 36, 2 und 64, 1 in der Bedeutung fein, verborgen, nach den chines. Commentatoren (Wentsï, de Harlez 37) „was man weder sieht noch hört, was ohne Form ist".

48 (S. 41). ces trois qualités (auch Legge, de Harlez).

49 (S. 41). Julien fügt hinzu: à l'aide de la parole; Legge: With these three qualities, it cannot be made the subject of description; de Harlez: ne peuvent être expliquées jusque dans leur essence particulière.

50 (S. 41). Julien, de Harlez: on les confond en une seule (qualité, nach den chines. Commentatoren bei Julien 48: qui est le vide, l'incorporéité, oder wie ein anderer sagt: l'immatérialité du Tao); Legge: we blend them together and obtain The One.

51 (S. 41). Abel Rémusat hat die angeführten Worte des Kap. 14 dahin gedeutet, daß Lao-tsï hierin ganz klar die Ansicht ausgesprochen, daß ein dreifaches Wesen das Weltall gebildet habe. Als das Allerseltsamste dabei bezeichnete er, daß Lao-tsï diesem Wesen den kaum abgeänderten hebräischen Gottesnamen Jehôvâ giebt. Denselben findet er in den drei chinesischen Silben

Yi-hi-wei, welche Charaktere hier nach ihm keinen Sinn haben, daher lediglich Zeichen sind für Laute, welche der chinesischen Sprache fremd waren, ob vollständig ausgesprochen (yi-hi-wei) oder nur die Anlaute I H W darstellend. Rémusat identifiziert die chinesischen Zeichen mit dem Namen *'Ιαῶ*, dessen sich die Gnostiker der ersten christlichen Jahrhunderte für die Sonne, oder besser den Gott, dessen Symbol ihnen die Sonne war, bedienten und welches nach seiner Meinung am wahrscheinlichsten eine Alteration des hebräischen Tetragramms יהוה ist. Als besonders merkwürdig erscheint ihm, daß von den verschiedenartigen Schreibungen dieses Namens die chinesische Transscription die genaueste ist, indem sie die Aspiration (h) beibehält, wiewohl sonst auch sie, wie die meisten alten Transscriptionen, das hebräische Tetragramm auf drei Buchstaben reduziert. Den Ursprung dieses Namens sucht er auf Grund eben dieser genauen Transscrrption unbestreitbar in Syrien. Das Vorkommen des Namens Jehova im Buche Lao-tsï's findet wohl auch er auffallend, aber, wie er glaubt, vollständig erwiesen, obwohl noch viel zu thun wäre, dasselbe auf eine genügende Weise zu erklären. (Rémusat a. a. O. 42—48. Mélanges asiatiques I, 88 ff.). Julien bezeichnete Rémusat's Hypothese als neu und scharfsinnig, aber weit entfernt, begründet zu sein. Für ihn als Philologen haben die fraglichen Silben im Chinesischen einen klaren und rationellen Sinn, der sich auf die Autorität des vertrauenswürdigen taoistischen Philosophen Ho-šang-kung (163 v. Chr.) stützt und zwar yi farblos, hi tonlos, wei körperlos. (Julien a. a. O. VII.) Die Richtigkeit dieser Annahme wird durch andere ähnlich lautende Stellen des Tao-tek-king erwiesen, welche die durch die Worte yi-hi-wei einzeln und zusammen ausgedrückte Idee des Leeren und Unkörperlichen (Sie-hoei) des Nähern beleuchten. Schelling hat Rémusat geradezu eine Mystification zum Vorwurfe gemacht, begangen aus mehr oder weniger bewußter Rücksicht auf die in Frankreich mächtigen Jesuiten. Von den folgenden Erklärern sind es namentlich V. v. Strauß und Edkins, denen es scheint, daß Rémusat „in diesem Punkte das Richtige gesehen hat". Nach Strauß können Ho-šang-kung's Übersetzungen der Begriffe yi-hi-wei als ohne Farbe, ohne Ton, ohne Gestalt — in dieser Sache hat er unbedingt Recht — keine Wortdefinitionen, keine Erklärungen der Schriftzeichen sein, sondern sind nur „Versuche" mit diesen Wörtern, mit deren direktem Sinne wenig anzufangen war, einen Sinn zu verbinden, oder aber eine Erklärung aus der einem jeden vorausgehenden Aussage zu entnehmen. Sein Verfahren erschien nachher so plausibel, daß fast alle späteren Interpreten sich ihm angeschlossen haben. Auch aus der Art und Weise, wie Lao-tsï jene drei Bezeichnungen einführt: „(sein) Name heißt" schließt Strauß, indem er darauf verweist, wie anders Lao-tsï sich in dem Falle ausdrückt, wo er selbst einen Namen giebt (Kap. 25), daß hier (Kap. 14) Lao-tsï nicht erst einen Namen geben, sondern mit einem bereits als gegeben betrachteten Namen einen gewissen Sinn verbinden will; „er will nicht einen ausgesprochenen Gedanken, zusammenfassend, in dem Namen fixieren, sondern an den Namen einen möglichst schicklichen Gedanken knüpfen". Lao-tsï bezeuge das selbst in dem folgenden Satze, der zugleich — was das Wichtigste ist — gar keinen Zweifel läßt, „daß die drei Namen zu Einem Namen verbunden (huan) werden sollen". Ähnlich auch Ho-šang-kung, der hierin mit sich selbst in Widerspruch gerät (?): „Drum benamet man ihn mit den Dreien zusammen und sie sind Einer, d. i. Ein Name (!)". Die Drei sind also die drei

Namen, sie können durch Forschen und Fragen nicht erreicht werden, d. h. ihr Sinn kann nicht ganz ermittelt werden (!). Aus allem folgt für Strauß der Schluß, daß man die Silben zu dem Namen Yî-hî-weî verbinden solle. Daß dieser dreisilbige Name das höchste Wesen, den unaussprechlichen Tao bezeichnen sollte, ist ihm klar. Eine ebenso unbestreitbare Thatsache aber ist es, daß er als Bezeichnung irgend eines „Objekts", zumal aber des höchsten Wesens, dem Chinesischen ganz fremd ist, seine Herkunft demnach außerhalb China's gesucht werden muß, und da kann auch nach Strauß unter allen bekannten Gottesnamen des Altertums, ungeachtet der vocalischen Abweichung, nur der Name יהוה in Betracht kommen. Strauß versucht es auch, sowohl die abweichende Vocalisation als die Zurückführung des zweisilbigen Tetragramms (Jehova als Jahve) auf ein Trigramm zu erklären. Zur Kenntnis dieses hebr. Gottesnamens kann Lao-tsî nach Strauß allerdings nur durch Israeliten gelangt sein. Eine Vermutung, die selbst der Gewißheit nahe kommt, lautet, daß die nach der Katastrophe von Jerusalem nach allen Seiten hin zersprengten Israeliten von Chorasan und Transoxana aus sich in China verbreiteten (Strauß a. a. O. 61—74). Noch später hat Edkins im J. 1884 dieselbe Ansicht verfochten, indem er die Ausdrücke nach ihrem alten Lautwerte lesen wollte. (On I-hi-wei in the Tao, Chinese Recorder XVII, 306), während Terrien de Lacouperie in den Silben I-hi-wei die Transscription eines babyl. oder indischen Namens erblickte (Western Origin of Chinese Civilisation 123).

52 (S. 41). de Harlez: Au-dessus de lui point d'éclat; en dessous de lui point d'obscurité, d. h.: Infini, il n'a rien au-dessus ni en dessous de lui.

53 (S. 41). de Harlez faßt den Zusammenhang ganz anders auf, indem er übersetzt: Si l'on retourne à l'état où il était avant qu'il existât aucun être fini, il peut être dit la forme sans forme, la figure de ce qui est sans aucun être fini (chines. Text: wu-wut).

54 (S. 41). Legge: the Fleeting and Indeterminable; Strauß: das ist gar unerfaßlich; Julien: on l'appelle vague, indéterminé, dazu auf S. 47 Anm. 8; Il est comme existant et comme non-existant. Fortsetzung der Stelle s. auf S. 40.

55 (S. 42). Julien a. a. O. 17. Legge übersetzt: Tao is (like) the emptiness of a vessel; de Harlez: est d'une profondeur immense.

56 (S. 42). Julien bezieht das Vollsein auf Tao: il paraît inépuisable. Legge: we must be on our guard against the fulness; de Harlez: on aura beau l'employer (les êtres auront beau se multiplier), on ne le remplira point; Strauß: Tao ist leer, und gebraucht er dess, d. i. seiner Leere — um sie zu füllen —, wird er nie (so huok im Anschluß an Ho-šang-kung = immer, ewig, mit der folg. Negation put also nie) gefüllt. Strauß bemerkt dazu: Indem Tao als leer bezeichnet wird, ist alles Gegenständliche aus ihm hinweggenommen und er wird nur noch als das rein urständliche Wesen, als das absolute Subjekt gedacht (Strauß a. a. O. 23). Zu unserer Auffassung und Übersetzung ist Kap. 15, 4 zu vergleichen: „Bewahrt man diesen Tao, man wünscht (oder wünsche) nicht voll zu sein. Eben nur weil man nicht voll ist, daher kann man abgetragen (pi) und nicht neuvollendet sein." (vgl. auch Kap 22.) In grammatischer Hinsicht ist Kap. 6, 3 zu vergleichen.

57 (S. 43). Strauß: man braucht ihn mühelos; Julien: on n'éprouve aucune fatigue; de Harlez bezieht die Worte auf Tao: Il est perpetuel (Julien: éternel) en sa substance, et si l'on — nämlich die Wesen, insoferne sie unter

seiner Mitwirkung nach ihm ihre Handlungsweise einrichten — en use, il ne se fatigue pas. Legge: Long and unbroken does its power remain,

Used gently, and without the touch of pain.

58 (S. 43). Julien a. a. O. 22; Strauß a. a. O. 32; Legge a. a. O. 2 u. 52,

59 (S. 43). Legge a. a. O. I, 52: Lâo-tse has appropriated it, and made it his own. Anders de Harlez; nach ihm: chapitre n'appartient pas au Tao-teh-king primitif (a. a. O. 34 Anm. 2).

60 (S. 44). Strauß a. a. O. 32—34.

61 (S. 44). L'esprit des profondeurs übersetzt auch de Harlez.

62 (S. 44). Der Geist selbst ist, wie Legge a. a. O. 51 treffend sagt, „a name for the activity of the Tâo in all the realm of its operation."

63 (S. 44). Strauß a. a. O. 49. Legge, von der Ansicht ausgehend, daß „the processes of generation and production can hardly be imaged by us but by a recognition of this fact — daß nämlich alle lebendigen Wesen einen Vater und eine Mutter haben, glaubt, daß auch Lao-tsï das existierende Naturreich — das Leben — beurteilt habe „as coming through an evolution (not a creation) from the primal air or breath, dividing into two, and thence appearing in the forms of things, material and immaterial (a. a. O. 51 f.).

64 (S. 44). Strauß: Des leeren Vermögens (= des ursprünglichen Tao) Inhalt, nur Tao (dem zweiten) folget er nach (Strauß 108 f.); Julien: Les formes visibles de la grande Vertu émanent uniquement du Tao; de Harlez: La loi de la vertu parfaite consiste uniquement à imiter le Tao; Legge, der das Kapitel bis auf die Schlußworte als Verse (Citat) übersetzt, was Strauß in diesem Falle mit Rücksicht auf die Sinntreue unterlassen hat:

The grandest forms of active force (Carus 177: active nature)
From Tâo come, their only source.

Über den Begriff Tugend bei Lao-tsï s. Tek.

65 (S. 44). Strauß: Taò ist Wesen (Chalmers: Tau is a thing), aber unfaßlich, aber unbegreiflich. Julien: Voici, quelle est la nature du Tao: il est vague, il est confus. Auch die Ausrufe im folgenden bezieht Julien sämtlich auf Tao; de Harlez: La substance du Tao est indiscernable (parce qu'elle est sans forme extérieure);

Legge: Who can of Tâo the nature tell?
Our sight it flies, our touch as well;
Carus: And Reasons nature
is vague and eluding.

Es handelt sich um dieselben Ausdrücke hoang und hu wie Kap. 14, 5 (s. S. 41).

66 (S. 44). Strauß: Sein Geist ist höchst zuverlässig; Julien: Cette essence spirituelle est profondément vraie; de Harlez: En lui est le principe de pureté; et ce principe est la parfaite rectitude; Legge:

Those essences the truth enfold.
Of what, when seen, shall then be told.

67 (S. 45). Julien: Au dedans de lui réside le témoignage infaillible (de ce qu'il est); de Harlez: En lui est la parfaite droiture et justice.

68 (S. 45). de Harlez: son nom n'a été revélé. Ainsi je scrute toutes les origines.

69 (S. 45). Julien: il donne issue (naissance) à . . .; Legge: Things form and never know decay (wohl nur des Reimes halber!).

70 (S. 45). Strauß a. a. O. 115 bemerkt zu Kap. 21: „Wir wüßten nicht, daß das ganze Altertum etwas aufzuweisen hätte, das sich in dieser Lehre mit Lao-tsï's Speculation messen könnte.“ Zum Teil erinnert Lao-tsï allerdings an die Ideenlehre Platon's.

71 (S. 45). Julien: se mettent en mouvement; im übrigen übersetzt Julien: il ne leur refuse rien u. s. w.; de Harlez: il ne leur fait point obstacle. Anders Legge: there is not one (thing) which declines to show itself.

72 (S. 45). Julien: il le perfectionne (de Harlez: il agit) et ne compte pas sur eux (dazu Anm. pag. 9 pour en tirer profit); de Harlez: ne s'appuie point sur ces forces. Legge: there is no expectation (of a reward for the results).

73 (S. 45). Julien: il ne s'y attache pas, dazu Commentar 10: il les considère comme s'ils lui étaient étrangers, aber auch: il ne se glorifie pas de sa capacité.

74 (S. 45). Die beiden Schlußverse übersetzt Legge:
The work is done, but how no one can see;
'Tis this that makes the power not cease to be.

75 (S. 45). So übersetzen wir des Parallelismus der Sätze halber. Julien: Ils leur donnent un corps (dazu S. 187: Littéralement: Ils les manifestent par une forme), et le perfectionnent pas une secrète impulsion. Anders chines. Erklärer, die als Subjekt bald den Begriff tek nehmen (La vertu leur donne un corps et une figure), bald auch diese Sätze auf Tao und Tek beziehen: Diese, selbst körperlos, offenbaren sich durch die Wesen. De Harlez faßt die Kraft (ši) als „le principe d'énergie résidant dans la substance générale et émanant du Tao“ auf. Legge: They receive their forms according to the nature of each and are completed according to the circumstances of their condition, wobei er als Subjekt the quiet passionless operation of the Tao in nature . . . throughout the seasons of the year (cfr. Lao-tsï 2, 4; 10, 3 etc.) ansieht. (Legge a. a. O. 94.) Strauß übersetzt: sein Wesen (d. h. Tao's) gestaltet sie, seine Kraft . . .

76 (S. 46). Anderer Text: Tao erzeugt sie, Tek erhält sie (wie Kap. 51) . . . So Carus, de Harlez u. a., worauf erst 52, 3 wieder Tao als Subjekt auftritt.

77 (S. 46). von Julien weggelassen.

78 (S. 46). de Harlez: et n'en dispose pas arbitrairement (andere Lesart).

79 (S. 46). de Harlez: Il les fait agir et n'en tire point avantage; Legge: et does not vaunt its ability in doing so.

80 (S. 46). Julien: il règne sur eux et les laisse libres d. h. nach S. 188 il les laisse suivre leur nature, also ohne Gesetze; de Harlez: il les gouverne et n'agit point en maître; Legge: it brings them to maturity and exercises no control over them.

81 (S. 46). Julien, de Harlez: s'étend (de Harlez: est immense en tout sens); Legge: all-pervading.

82 (S. 46). de Harlez: s'appuient sur lui (il est leur soutien). Il les fait naître; Legge: depend on it for their production.

83 (S. 46). Strauß: er versagt nicht; Julien: il ne les repousse point; de Harlez: ne leur refuse rien; Legge: not one refusing obedience to it.

84 (S. 46). de Harlez: Quand il a tout fait pour eux.

85 (S. 46). Julien: il ne se les (nämlich les mérites) attribue point; de Harlez: il n'élève point de prétention à ses mérites; Legge: it does not claim the name of having done it. Statt put-ming-yeu lesen andere Copien rï-put-čü (vgl. Kap. 2, 6, S. 45).

86 (S. 46). de Harlez: il protège et entretient; Legge: It clothes all things as with a garment.

87 (S. 46). von Legge unübersetzt gelassen.

88 (S. 46). Strauß: Kann er klein (groß) genannt werden (ebenso Julien); de Harlez: on peut lui donner un nom au point de vue de son infinie subtilité (le dire petit); Legge: it may be named in the smallest things.

89 (S. 64). Julien: se soumettent à lui; de Harlez: En tant que (centre) où rétournent les êtres on peut tirer son nom de sa grandeur (infinie) (le dire grand); Legge: All things return (to their root and disappear), and do not know that it is it which presides over their doing so (!).

90 (S. 46). de Harlez: son nom originaire.

91 (S. 46). in der Bedeutung Weg (Julien 93 Anm. 8, „weil ich sehe, daß alle Wesen durch ihn ins Leben treten"). Julien: Pour lui donner un titre; de Harlez: Devant lui donner un titre d'honneur; Legge: designation.

92 (S. 46). chines. khiang; Julien: En m'efforçant; Strauß: bemüht; de Harlez: M'efforçant de lui créer un nom adéquat; Legge: making an effort.

93 (S. 46). Julien: De grand je l'appelle fugace, de fugace ... éloigné ... d'éloigné ... l'être qui revient; Strauß: Als groß nenn' ich's überschwänglich ... de Harlez: cette grandeur, je la dit „passant" ... je le dit éloigné ... revenant, mit der Bemerkung: Tout ceci peint l'ubiquité, et l'action universelle du Tao qui semble aller d'un être à l'autre pour revenir au premier; Legge: Great it passes on (in constant flow). Passing on, it becomes remote. Having become remote, it returns.

94 (S. 46). Strauß 130 sagt zur Erklärung dieser Worte: Denkt man Gott als den absolut Großen, so treibt dies zu dem Gedanken seiner Transcendenz, welcher sich weiter zu dem der Überweltlichkeit steigern, in diesem und durch diesen aber zu dem der Immanenz wieder zurückkehren muß. Strauß vergleicht dazu Jeremias 23, 23 f.: „Bin ich nicht ein Gott, der nahe ist? spricht der Herr; und nicht ein Gott, der ferne ist? — bin ich's nicht, der Himmel und Erde erfüllet?"

95 (S. 47). Strauß: denn.

96 (S. 47). Julien: imite sa nature; Strauß: Tao's Richtmaß (ist) sein Selbst; Legge: The law of the Tâo is its being what it is; de Harlez: le Tao n'a de modèle que lui même. De Harlez bemerkt zu dieser Stelle (44, Anm. 6): Ceci toutefois ne semble guère rentrer dans le cercle des idées laoïennes et pourrait être une interpolation.

97 (S. 47). Julien: l'asile, dazu auf S. 228: le sens d'honorable ... ne me paraît pas suffisamment justifié; de Harlez: le sanctuaire secret et obscur, ngao als le lieu le plus reculé, le plus mystérieux aufgefaßt; Strauß: Bergungsplatz; ders. 278 vergleicht damit das hebr. mâôn (Ps. 90, 1).

98 (S. 47.) l'appui; Strauß: rettender Ersatz; de Harlez: gardien.

99 (S. 47). Julien bezieht den ersten Satz auf die Beamten: il est beau de tenir devant soi une tablette de jade; ganz anders faßt das Ganze Legge

(105) auf: though (a prince) were to send in a round symbol-of-rank large enough to fill both the hands, and that as the precursor of the team of horses (in the court-yard), such an offering would not be equal to (a lesson of) this Tâo, which one might present on his knees (vgl. auch Julien 230 Anm. 7. E).

100 (S. 47). de Harlez: être assis sur un siège ordinaire (et faire progresser devant soi le Tao).

101 (S. 47). Andere Lesart: put żit khieu i-tek: wird er durch tägliches Suchen nicht erreicht? Statt i hat Julien tsï von selbst, naturellement. Er übersetzt übrigens: N'est-ce pas parce qu'on le trouve naturellement sans le chercher tout le jour . . . les coupables obtiennent par lui la liberté et la vie. Anders de Harlez: Pourquoi ne cherche-t-on donc pas constamment à l'acquérir? Le coupable se délivre, par lui, de sa méchanceté? (Legge: from the stain of their guilt).

102 (S. 48) a. a. O. 280. Strauß steckt hier unbedingt zu sehr im Banne christlicher Anschauungen und mißt Lao-tsï etwas bei, was ihm sicher ganz fern war. Selbst daraus, daß der Ausdruck mien-tsui jetzt von chinesischen Christen im Sinne von ‚Schuld oder Sünde vergeben' gebraucht wird, folgt noch nichts für Lao-tsï's Sprachgebrauch.

103 (S. 48). Julien 230 f.

104 (S. 48). Strauß durchgängig Imperativ: so werde er . . .; Zeile 5 und 6 sind nach ihm auf die Mittel zur Herstellung des in den Zeilen 1–4 angedeuteten zu beziehen, wiewohl Strauß sonst auch sie in gleicher Weise imperativisch auffaßt: werde erreicht u. s. w.

105 (S. 48.) Die Sprüche 1–3 scheinen Strauß eine sonderbare Ähnlichkeit mit Jes. 40, 4 zu haben: „Jedes Thal soll erhöht und jeder Berg und Hügel soll niedrig werden, und das Höckerige soll zur Ebene werden und das Hügelgelände zur Thalsohle", und „machen fast den Eindruck einer Reminiscenz von dorther"; was um so auffallender ist, als sie Sprüche der Alten genannt werden. Ist dabei an keinen Zusammenhang zu denken, so ist es wenigstens ein seltener Zufall. (Strauß a. a. O 117.) Als Beispiel führen chines. Commentatoren hier den zunehmenden Mond an (Julien 80), zu 2. den sich krümmenden und wieder verlängernden Wurm, zu 3. die mit Wasser sich füllenden Vertiefungen des Bodens; Legge: He whose (desires) are few gets them . . . goes astray. Ganz anders faßt de Harlez diese Verse auf. Er übersetzt: Si l'on cède (devant un plus éclairé que soi — nach Wang-Pi) on conservera son intégrité. Si l'on se courbe (et ne prétend pas se suffire) on restera droit. Si l'on se vide (de soi-même et ne se vante point) on sera plein (de bien, de vertu). Si l'on s'abaisse, on gagnera un nouvel éclat (la vertu s'élèvera de plus en plus). Si l'on se contente de peu, on obtiendra beaucoup de bien; si l'on en désire beaucoup, on s'égarera; [Julien: Avec peu (de désirs) on acquiert le Tao, avec beaucoup (de désirs) on s'égare] Aussi le saint, embrassant la simplicité parfaite . . . (Legge: the one thing [of humility], and manifests it to all the world). Strauß 117 bemerkt dazu: Es ist ein bedenkliches Zeichen, daß unsere Zeit, die ihren Gebrechen durch hundert Mittel abhelfen will, . . . sich von dem Worte eines uralten Chinesen muß richten lassen.

106 S. 49). Julien: Celui qui s'identifie (de Harlez: se donne) au Tao, gagne le Tao; als Var. folgt nochmals tao-če = als Taobesitzer . . . Legge übersetzt: Therefore when one is making the Tao his business, those who are also pursuing it, agree with him in it, and those, who are making the manifestation of its course their object agree with him in that; while even those who are failing in both these things agree with him where they fail; und ebenso weiter: Hence, those with whom he agrees as to the Tâo have the happiness of attaining to it etc. . . . agrees in their failure have also the happiness of attaining (to the Tâo). Dazu in der Anmerkung: These who are described as failing are not to be thought of as bad men, men given up . . . they are simply ordinary men, who have failed in their study of the Tâo and practice of it, but are won to truth and virtue by the man whom the author has in mind (Legge a. a. O. I. 66).

107 (S. 49). lok (sich freuen) fehlt in einigen Texten, so auch bei Julien.

108 (S. 49). Julien: Si l'on ne croit pas fortement (au Tao), l'on finit par n'y plus croire. Chines. Commentatoren beziehen diese Worte auf das Vertrauen des Herrschers zu den Unterthanen, dessen Nichtvorhandensein bei den letzteren Untreue verursacht, oder aber auf das Selbstvertrauen der Herrscher, das auch das Vertrauen des Volkes nach sich zieht (Julien a. a. O. 87).

109 (S. 49). Legge faßt die ganze Stelle (Strauß ohne 54, 1 uud den ersten Satz von 54, 2) als Verse (Citat) auf. Nach Strauß (a. a. O. 241) kann nur der Kaiser hier Subjekt sein, nach Legge: Tâo's skilful planter (a. a. O. 97)· de Harlez übersetzt: Qui sait établir fortement sans laisser ébranler . . . . ses descendants . . . Objekt von établir ist ihm une institution quelconque, le gouvernement ou simplement soi-même. Il est parfaitement superflu de substituer le mot Tao. Für das objektivische či der folgenden Verse substituiert er in seiner Übersetzung l'ordre et l'harmonie (Pour qui sait maintenir . . .). Das fünfmal vorkommende tek (Tugend) ist nach Legge (a. a. O. 98) the virtue of the Tâo embodied in the individual, and extending from him in all the spheres of his occupation. Er übersetzt dasselbe daher 1. his vigour; 2. what riches; 3. thriving will abound; 4. good fortune; 5. men thrive all around. Auch de Harlez übersetzt sa vertu; sa, wie auch Strauß, auf das Subjekt des ersten Satzes bezogen.

110 (S. 49). Julien: d'après moi-même, Strauß (a. a. O. 242): nicht die eigene, sondern jene, von der es . . . hieß, daß sie Tao in sich einführe. Legge übersetzt: In this way the effect will be seen in the person, by the observation of different cases . . . und weiter: How do I know that this effect is sure to hold thus all under the sky? By this (method of observation). Noch anders faßt das Ganze de Harlez auf: Ainsi, il veillera sur sa propre personne comme il convient à une personne; sa famille . . . . le monde entier (l'empire) . . . De cette manière, nämlich: en jugeant les autres par l'observation interne de mon intérieur, je parviendrai à savoir si le monde est dans cet etat (a. a. O. 60).

111 (S. 50). Die ganze Stelle s. unter Regierung.

112 (S. 50). Legge: We should blunt our sharp points etc.; de Harlez il (le Tao) en (des êtres) émousse les acuités.

113 (S. 50). Strauß (a. a. O. 22): streut aus seine Fülle; Julien: il se dégage de tous liens; de Harlez: il en dissipe toute confusion; Legge: we should . . unravel the complications of things.

114 (S. 50). de Harlez: il donne la juste mesure à leur éclat: Legge: we should attemper our brightness.

115 (S. 50.) Julien: il s'assimile à la poussière; de Harlez: harmonise leurs éléments infimes; Legge: (We should) bring ourselves into agreement with the obscurity of others. Es sei bemerkt, daß nach Julien diese Verse, die im Tao-tek-king noch einmal (Kap. 56) und zwar um zwei Verse vervollständigt und auf den Tao-Besitzer in dessen Einssein mit Tao angewandt vorkommen, hier nicht an ihrer Stelle zu sein scheinen (a. a. O. 17). Nach Strauß, der sie auf Tao als Stammvater (Kap. 4) aller Dinge in dessen Verhalten zu den Wesen, gleichsam Tao's Enkeln und Nachkommen, bezieht, dürften sie gar wohl an ihrem Platze sein (a. a. O. 25). Nach Strauß drücken die Verse aus: Tao's herbe Unwiderstehlichkeit verbunden mit dem Streben, „daß die Wesen durch seine vernichtende Schärfe (das verzehrende Feuer des A. Testaments) nicht zerstört und die frei sein wollenden nicht unfrei werden (V. 1). Tao hält sich so jedoch nicht bloß von ihnen zurück, er teilt sich ihnen auch auf alle Weise mit (V. 2), wobei er, weil sie selbst in seiner Güte die strahlende Herrlichkeit seines Wesens nicht ertragen können und ihr erliegen, seine Lichtglorie sänftigt (V. 3). Seine Herablassung dabei geht bis zum Äußersten, er wird eins mit seinem Staube (Strauß a. a. O. 25). Für uns sind diese Verse ganz allgemein eine Schilderung Tao's.

116 (S. 50). Julien ergänzt: Le retour au non-être (produit) le mouvement du Tao (a. a. O. 150); ebenso Strauß (a. a. O. 186 Anm. 1); Legge: The movement of the Tâo, By contraries proceeds (Verse); de Harlez: Retourner à son origine. C'est ce que fait faire le Tao, mit der Anm.: Tout être doit retourner à la source de son existence et de sa nature pour rendre à celle-ci sa pureté. Le Tao y porte et conduit etc. (a. a O. 53). Denselben Gedanken finden wir bei Lao-tsï Kap. 41, 2.

117 (S. 50). de Harlez: Un être violent dépérit, cela est contraire à la sagesse (Tao). Ce qui n'y est pas conforme périt avant le temps. Unsere Auffassung erklärt er in Anm. 5 (a. a. O. 47) für une explication littérale mais inadmissible. C'est au contraire le Tao. Sicher nicht richtig.

118 (S. 51). Es ist durchaus nicht nötig, hier an den namenlosen, nach seinem Wesen unnennbaren Tao (s. S. 38 f.) zu denken.

119 (S. 51). de Harlez: lorsqu'ils apprennent à connaître le Tao (l'entendent enseigner).

120 (S. 51). de Harlez 53 Anm. 5 sagt: Tao est ici pris comme „principe suprême de sagesse et de vertu, la loi de l'univers".

121 (S. 51). de Harlez: ses principes.

122 (S. 51). de Harlez: les uns le conservent en eux, d'autres le perdent.

123 (S. 51). ceux qui ne s'en moquent point sont incapables de le suivre dans leurs actes, oder Anm. 6: de le considérer comme principe suprême.

124 (S. 51). Legge ergänzt (for a time). Auch chines. Commentatoren sagen: Hat jedoch die Musik aufgehört, sind die ausgesuchten Speisen verbraucht, zieht sich der Fremde eiligst zurück (Julien 131).

125 (S. 51). Julien übersetzt: On le regarde et l'on ne peut le voir (Lesart put-kho, wiewohl er selbst die Lesart put-tsuk in seinen Text aufgenommen); on l'écoute et l'on ne peut l'entendre; on l'emploie et l'on ne peut l'épuiser (vgl. Kap. 14); de Harlez: Qui le regarde est incapable de le voir etc. . . impuissant à l'entendre; qui en use ne peut l'épuiser (mit der Bemerkung, daß es nicht sinnliche Genüsse, sondern Tao's Vorzüge sowie das Glück, welches er verleiht, sind, die auf die Welt anziehend wirken). Legge: But though the Tâo as it comes from the mouth, seems insipid . . . though it seems not worth being looked at etc. . . . the use of it is inexhaustible. Strauß bemerkt dazu (a. a. O. 168): Mit Recht weisen die Ausleger darauf hin, daß Lao-tsï den Gegensatz zwischen der Vergänglichkeit irdischer, sinnlicher Genüsse und der Unvergänglichkeit dessen, was Tao gewährt, im Sinne habe.

126 (S. 51). Julien: Celui qui a l'intelligence du Tao . . .; de Harlez: Le Tao, tout brillant qu'il soit . . .; Legge: The Tâo, when brightest seen, seems light to lack.

127 (S. 52). vgl. Kap. 40, 1. Anders de Harlez: Le Tao progressant est comme s'il reculait, diminuait.

128 (S. 53). Julien: Celui qui est à la hauteur (Strauß: hehr) du Tao ressemble à un homme vulgaire (Strauß: ungeschlacht); Legge: Its even way is like a rugged track; de Harlez: Le Tao tout grand (das chin. *i* = ta, groß, vgl. auch Julien 156) qu'il soit, est comme bas et commun.

129 (S. 52). de Harlez: si l'on pratique l'étude de la doctrine des lettrés, on augmente journellement (ses désirs et ses actes; Legge besser: his knowledge, Julien: ses connaissances) . . . on les (Julien: ses passions; Legge: his doing) diminue.

130 (S. 52). Legge: at doing (on purpose).

131 (S. 52). Legge: which he does not do; Julien: qui lui soit impossible.

132 (S. 52). de Harlez: (est) dans le non-faire, dazu Anm. 7 auf S. 50: Ceci prouve . . que le non-faire est pour Lao-tze non point l'inaction mais la suppression de l'activité empressée et ardente, de toute action que la nature ne produit pas d'elle même. Legge: The Tâo in its regular course does nothing (for the sake of doing it) and so . . .

133 (S. 52). de Harlez: l'ordre du ciel; Legge: the Tâo of Heaven.

134 (S. 52). Legge: one goes out (from himself).

135 (S. 53). Strauß übersetzt: Des Namenlosen Einfachheit (= Tao als das namenlose Urwesen, S. 174) bringt (tsiang) auch Begehrenslosigkeit. Nach Strauß würde es hinreichen, wenn die bekehrten Menschen dennoch etwas anfangen wollten, was mit dem Zustande eines Bekehrten sich nicht verträgt, sie auf den unnennbaren höchsten Grund d. i. auf Gott hinzuweisen, um sie davon zurückzubringen. Denn, wie er weiter sagt, verleiht die Versenkung in die einfältige Gottheit Begierdenlosigkeit und dadurch die innere Ruhe in Gott (also nicht die Ruhe des Quietismus), aus dessen Gemeinschaft auch deren Ursache, die Begehrenslosigkeit, hervorging (daselbst). Auch Julien übersetzt: je les contiendrai à l'aide de l'être simple qui n'a pas de nom (c'est-à-dire par le Tao), und unseren Vers: L'être simple qui n'a pas de nom, il ne faut pas même le désirer (!); de Harlez: dans la simplicité de l'être sans nom (dazu

Anm. auf S. 51: sans user de la force du maître, mais par l'exemple etc.); Legge: nameless simplicity.

136 S. (53). Strauß 155: „die ganze Welt wagt nicht, sie (Tao's zarte Einfältigkeit ἁπλότης), dienstbar zu machen", d. h. nach S. 156: sich über oder gegen sie zu erheben, vielmehr, was hinzuzudenken ist, sie in aller Weise ehret und ihre Wohlthat preiset (Kap. 51). So auch Julien: le monde entier ne pourrait le subjuguer; de Harlez: le monde ne peut se l'assujettir; Legge: the whole world dares not deal with (one embodying) it as a ministre.

137 (S. 54). Williams, Syllabic Dictionary 871.

138 (S. 55). China's Religionen I, 193.

139 (S. 53). Den Wortlaut des Kapitels 51 s. S. 45 f.

140 (S. 53). Julien: Les hommes d'une vertu supérieure ignorent leur vertu; c'est pourquoi ils ont de la vertu; Legge: (Those who) possessed in highest degree the attributes (of the Tâo), did not (seek) to show them, and therefore they possessed them (in fullest measure); Giles: Perfect virtue acquires (tek) nothing; therefore it obtains everything etc.

141 (S. 53). Julien: Les hommes d'une vertu inférieure n'oublient pas leur vertu etc.; Legge: (Those who) possessed in a lower degree those attributes (sought how) not to lose them and therefore they did not possess them (in fullest measure).

142 (S. 53). Julien: Les hommes d'une vertu supérieure la pratiquent sans y songer (= naturellement); . . . avec intention; Legge: Those who (ut supra) did nothing (with a purpose), and had no need to do anything . . . were (always) doing, and had need to be so doing; de Harlez: La vertu supérieure, étant sans labeur, est comme si elle n'agissait point; Strauß: Hohe Tugend ist ohne Thun, und es ist ihr nicht ums Thun; Giles: Perfect virtue does nothing, but there is nothing which it does not do (Lesart: rĭ-wu-put-wei-ye).

143 (S. 53). Legge bezieht die Verse auf Tao und übersetzt:

Its highest virtue from the vale doth rise;
Its greatest beauty seems to offend the eyes
And he has most whose lot the least supplies.
Its firmest virtue seems but poor and low.

Julien: L'homme d'une vertu supérieure est comme une valée, was nach S. 156 entweder bedeutet: il se tient constamment dans le rang le plus bas, oder aber: Sa vertu „est comme la mer, qui reçoit tous les fleuves, il n'y a rien qu'elle ne contienne L'homme d'une grande pureté est comme couvert d'opprobre. l'homme d'un mérite immense paraît frappé d'incapacité, l'homme d'une vertu solide semble dénué d'activité"; de Harlez: vertu perdue, enlevée; Strauß: Wer hoch an Tugend etc.

144 (S. 56). d. h. niedrig wie das Thal, dabei allen nützend, wie der Fluß seiner Umgebung; Strauß 141: = hat man bei aller Welt unwiderstehlichen Einfluß gewonnen. Khi bedeutet nämlich nach den Wörterbüchern a valley with a stream in it (Williams 341): de Harlez: sera le canal de l'empire, dem alles zuströmt; ähnlich Legge: As to one channel flow the many drains, All come to him; auch Julien: le centre où accourt tout l'empire.

145 (S. 56). man ist so einfach und unschuldig wie ein neugeborenes Kind; Strauß 141: er kann ohne Furcht und Begierde in ruhiger Unschuld die

harmonische Fülle seines Wesens darleben und erreicht dennoch den Zweck seines Daseins. Über Ying-rï heißt es nach chines. Wörterbüchern: ein Kind, čhu-čhuk-ši, wenn es erst herausgetreten, d. h. geboren ist.

146 (S. 56). Julien: la vertu constante ne faillira pas (en lui) et il reviendra au comble (de la pureté), dazu S. 107 wu-kit = sans bornes, nach einem chines. Commentar: la pureté et la simplicité infinies de l'enfance, nach einem anderen: l'exemption complète des désires oder aber: connaissance ou science sans bornes; de Harlez: la vertu ne vacillera en lui; il retournera à la nature parfaite (qui n'a rien au dessus d'elle), wu-khi = l'être infini, perfection (Wang-pi: l'inépuisabilité); Legge: Endless return to man's first state; Strauß: ins Unbefangne.

147 (S. 56). Julien: sa vertu constante atteindra la perfection (tsuk = complet, parfait nach 107, ebenso de Harlez: complète) et il reviendra à la simplicité parfaite (au Tao); de Harlez ebenso: simplicité parfaite; Legge: The simple infant man in him we hail.

148 (S. 56). Julien: Quand la simplicité parfaite (le Tao) s'est répandue, elle a formé les êtres (de Harlez: finis); Legge: The unwrought material, when divided and distributed, forms vessels; Strauß: die Einfalt wird zerstört und dann wird man brauchbar.

149 (S. 56). Julien: Lorsque le saint homme est élevé aux emplois; ebenso Legge: The sage, when employed.

150 (S. 56). China's Rel. I, 119.

151 (S. 56). de Harlez: Ceux qui se tiennent sur le fond le plus vaste de la vertu; Legge: He who has in himself abundantly the attributes (of the Tao).

152 (S. 56). Julien: certaines parties (de son corps) éprouvent un orgasme virile. Cela vient de la perfection du semen; Legge: its virile member may be excited; showing the perfection of its physical essence. Ganz anders de Harlez: Il se complète de plus en plus (Wang-pi's Lesart tsiuen tsok). C'est l'excellence à son plus haut point. Dazu in der Anmerkung auf S. 60: Son corps ne recevant aucun dommage, il grandit et se complète sans peine. Cette leçon est infiniment meilleure (!) que celle du texte de Julien, Balfour etc., deren Übersetzung nach de Harlez „introduit dans le chapitre une idée absolument étrangère au reste etc.

153 (S. 56). Strauß: Schluchzen.

154 (S. 57). Anders Legge: showing indeed its possessor as opposite to others; de Harlez (Wang-pi's Erklärung folgend): Porter les êtres à y retourner, c'est . . . les faire atteindre à la suprême concorde.

155 (S. 57). de Harlez: Si, appliquant ses soins au principe d'action (que l'on possède en soi), on lui donne une parfaite souplesse . . .; Legge: When one gives undivided attention to the (vital) breath, and brings it to the utmost degree of pliancy . . .; Julien: S'il dompte sa force vitale . . .

156 (S. 57). Legge: When he has cleansed away the most mysterious sights (of his imagination) . . .; de Harlez: Si l'on sait purifier et guérir son intelligence principielle (yuen statt hiuen); Julien: S'il se délivre des lumières de l'intelligence . . . Anders Strauß: Reinigt und öffnet er den tiefen Blick (= die geheimnisvolle Eigenschaft des zur Einfalt und neuen Kindheit Gelangten), da nach S. 48 bei Lao-tse hiuân (tief) niemals im tadelnden Sinne

gebraucht wird. Chines. Commentatoren verstehen hier bald l'intelligence, bald fausses lumières de l'esprit; letztere sind ein Hindernis, erstere soll beseitigt werden, damit die Seele gänzlich leer sei. Julien 36.

157 (S. 57). de Harlez: Si l'on est éclairé, perspicace, que l'on sait pénétrer toutes choses, on pourra être en repos (sans action inquiète, agitée, Lesart wu-wei, le çânta indou). Ähnlich Strauß: Lichthell Alles durchdringend . . .; Legge: While his intelligence reaches in every direction . . .

158 (S. 57). Čang = Senior, Ho-šang-kung = être chef du peuple, de Harlez 36. Strauß als Vb.: erhält und beherrscht nicht, nach S. 50 čhâng = yang (so auch Ho-šang-kung: nourrir le peuple, de Harlez 36), also synonym mit dem vorherg. „ernährt". Julien: Il règne sur eux et ne les traite pas en maître (S. 37); Legge: it (auf Tao bezogen) presides over all, and yet does not control them; de Harlez: les développer (ou lien: quand ils se développent (Wang-Pi), sans vouloir en être maître (les dominer). Die Anfangsworte „er erzeugt (Strauß: er belebt) sie" sind nach de Harlez negativ zu erklären: ne point obstruer leur source, ne point contrarier leur nature (Wang-pi).

159 (S. 58). Legge, The Religions of China 168.

160 (S. 58). s. S. 39. — 161 (S. 58). s. S. 35.

162 (S. 59). Julien: L'homme sort de la vie pour entrer dans la mort; de Harlez: Quand on sort de la vie, on entre (dans le domaine de) la mort; Strauß: Ausgehen zum Leben ist Eingehen zum Sterben; Legge: Men come forth and live; they enter (again) and die; Plänckner: Alles, was ins irdische Leben eintritt, geht durch den Tod wieder aus demselben heraus; Chalmers: Men go out of life and into death; Giles: To begin, is Life; to end, is Death etc.

163 (S. 60). Čuang-tsï's Schöpfungslehre finden wir z. B. II, V. 8 (Legge, The Texts of Tâoism I, 315). Darnach gab es ursprünglich absolutes Nichtsein (yeu-wu-wut) und Namenlosigkeit (yeu-wu-ming), dann entstand das erste Sein und zwar ohne körperliche Form, und durch dieses alle Wesen etc.; daselbst II. XI, 2 (Legge a. a. O. II. S. 4) wird die Genesis des Menschen (Čuang-tsï's Weib) folgenderweise geschildert: Von allem Anfange an existierte sie gar nicht, es war weder Leben, noch körperliche Form, noch Atem da. Erste Änderung — und es war Atem da; zweite Änderung — und es war körperliche Form da; dritte Änderung — und es war Geburt und Leben da. Abermals eine Änderung, und es ist der Tod da. Gleich dem Wechsel der Jahreszeiten vollziehen sich diese Änderungen in dem ewigen Entwicklungsprozesse ganz natürlich. Einen Toten beweinen hieße unter diesen Umständen soviel als die Bestimmung verkennen. Nach derselben Stelle II. XI 3 enthält der Tod nichts Schreckliches für den Menschen. Er ist eben nur eine Veränderung, Abwechslung. Leben und Tod wechseln mit einander ab, ebenso wie Nacht auf Tag folgt.

164 (S. 60). a. a. O. 24: Ce qui a determiné le Tao à produire les êtres, c'est le désir qui est né en lui.

165 (S. 60). Strauß a. a. O. 114 sagt: Wir wüßten nicht, daß das ganze Altertum etwas aufzuweisen hätte, das sich in dieser Lehre mit Lao-tse's Spekulation messen könnte. Auch de Harlez sagt a. a O. 25: L'ontologie de L. a des vues d'une grande élévation . . .

166 (S. 61). Julien 158: immatériel (auch Carus 214). .

167 (S. 61). Julien: Tous les êtres fuient le calme et cherchent le mouvement. Un souffle immatériel forme l'harmonie; de Harlez übersetzt: „Tous les êtres s'éloignent du principe passif (yin) et s'attachent au principe actif (yang); mais le principe spirituel (khi) intermédiaire établit entre eux l'harmonie", dazu in Anm. 5 auf S. 54: Lao-tze (?) y parle encore contre la fièvre d'activité et l'ambition; Legge: All things leave behind them the Obscurity (out of which they have come), and go forward to embrace the Brightness (into which they have emerged), while they are harmonised by the Breath of Vacancy.

168 (S. 61). S. 197. Strauß 196: Man sieht, daß die Chinesen schon vor etlichen Tausend Jahren über das Verhältnis von Stoff und Kraft gedacht haben, und schon durch die reinliche Unterscheidung der beiden Prinzipe, sowie durch die Einsicht, daß diese nur durch ein drittes synthetisches Prinzip gebunden sein können, dem trüb umhertastenden modernen Materialismus bei weitem überlegen sind.

169 (S. 61). de Harlez a. a. O. 52, Anm. 2.

170 (S. 62). Nach Legge ist unter dieser Einheit Tao zu verstehen (have got the One = the Tâo); de Harlez: achèvement complet, yit = kit, point suprême, nach Wang-pi und Te-tsing; die Übersetzung l'unité hat nach ihm keinen Sinn.

171 (S. 63). Legge: firm and sure; de Harlez: en son immobilité.

172 (S. 63). Legge: would break and bend; de Harlez: s'effondrer; Julien: elle s'écroulerait.

173 (S. 63). de Harlez: comme un (vaste) tuyau, nach Wang-pi tuyau musical; de Harlez bemerkt: Au milieu est un creux sans passion, sans action. Le parois ne s'affaissent pas. Il est mis en mouvement par le souffle; auf den Himmel angewandt, bedeutet es nach de Harlez: Le ciel ne s'abat pas sur la terre; le mouvement vital produit des êtres de plus en plus nombreux; Legge übersetzt den Ausdruck put-čhü, krümmt es sich nicht (das chines. Zeichen aus Leichnam und herausgehen zusammengesetzt), mit yet it looses not its power (Julien: ne s'épuise point, Subjekt ist un soufflet de forge). Nebenbei bemerken wir, daß ein chinesischer Commentator (E. bei Julien 19) zwischen Himmel und Erde ein höchst göttliches Wesen annimmt, nämlich Tao, auf welches er die folgenden Worte (leer, erschöpft er sich nicht u. s. w.) bezieht. Auch Julien übersetzt: L'être qui est entre le ciel et la terre ressemble à un soufflet de forge . . .

174 (S. 63). Legge faßt den Satz als selbständig auf und übersetzt: Heaven and Earth (under its — Tao — guidance) unite together and send down the sweet dew, which, without the directions of men, reaches equally everywhere as of its own accord.

175 (S. 63). In ihrem weiteren Zusammenhange dient diese Stelle Lao-tsï allerdings dazu, einen anderen Gedanken auszudrücken (vgl. S. 95); daß jedoch der Himmel und die Erde hier zusammenwirkend auftreten, unterliegt keinem Zweifel.

176 (S. 64). Legge übersetzt: In the opening and shutting of his gates of heaven, cannot he — nämlich der Taobesitzer — do so as a female bird. Unter gates of heaven versteht er mit Ho-šang-kung die Nasenlöcher: The gates of heaven in par. 2. is a Tâoistic phrase for the nostrils as the organ

of the breath (Legge I. 54), eine Deutung, die Strauß 49 mit Recht „mehr als sonderbar" erscheint.

177 (S. 64). Andere Lesart (auch bei Julien): Himmel und Erde sind langlebig und dauernd.

178 (S. 64). pag. 24. — 179 (S. 64). pag. 34.

180 (S. 64). s. S. 40f. - 181 (S. 64). Strauß 36.

182 (S. 65). Ähnlich lautet Legge's Übersetzung: „When the work is done, and one's name is becoming distinguished, to withdraw into obscurity is the Way of Heaven", „The Way of Heaven" = „the Heavenly Tâo", exemplified by man (Legge I. 53). Ganz so auch Julien.

183 (S. 65). Julien 32.

184 (S. 65). So spricht hier, wie vereinzelt auch anderswo, Lao-tsï, und es ist gar nicht nötig, mit Wang-pi die Worte čhing und ming des Textes zu streichen (de Harlez 35).

185 (S. 65). S. 44.

186 (S. 65). Strauß 320: „Des Himmels Weg" soll aber doch an das große Prinzip erinnern, das in gewisser Hinsicht mit dem Himmel als identisch zu denken ist. Wir hätten auch allenfalls sagen können: „Des Himmels Taò — Er". Auch nach Legge I. Introduction 16. bedeutet The Tâo of Heaven soviel als „the Tâo that is Heavenly, the course that is quiet and undemonstrative, that is free from motive and effort, such as is seen in the processes of nature, grandly proceeding and successful without any striving or crying. De Harlez übersetzt: Le procédé rationnel (Tao) du ciel.

187 (S. 65). de Harlez: répond (aux besoins des êtres); Julien: (les êtres) savent lui obéir. Der chines. Ausdruck ying ist der Falknerei entlehnt Er besteht aus heart und obeying man's call (Williams, Syllabic Dict. 1106 s. v.) oder Morrison (to obey man's direction und heart) II, 179.

188 (S. 65). de Harlez: ne s'annonce pas, mais vient spontanément (à ce qu'il veut faire). Unsere Übersetzung scheint ihm hier déplacé zu sein. Nach Kap. 68 empfiehlt es sich daher auch für den Herrscher, nicht kriegerisch zu sein und die Gegner zu besiegen ohne zu streiten. Muß er kämpfen, so soll er nicht wütend sein, ebenso wie auch der Himmel nach der mitgeteilten Stelle (Kap. 23) den Sturmwind nicht den ganzen Morgen, den Platzregen nicht den ganzen Tag dauern läßt. „Himmel und Erde sogar", heißt es Kap. 23, „können nicht länger, um wie vielmehr trifft dies hinsichtlich des Menschen zu". Die Menschen gebrauchend soll er ihnen unterthan sein: „dies nennt man dem Himmel gepaart, gleich, vergleichbar (phei-thien) sein — des Altertums Höchstes. Herr ist er unterthan" (Kap. 68).

189 (S. 65). čhen, a kind of sash worn with its ends hanging down (Morrison III, 34), daraus ursprünglich die Bedeutung des sich Langhinziehens, dann übertragen im Sinne von langmütig.

190 (S. 65). de Harlez: agit lentment mais exécute ses plans (sans faillir); Legge: Its demonstrations are quiet, and yet its plans are skilful and effective.

191 (S. 65). de Harlez, Julien: immense; Strauß: faßt weite Weiten Legge: The mashes of the net of Heaven are large.

192) (S. 65). de Harlez: étendu partout il ne laisse rien échapper;

Strauß: klafft offen; Legge: far apart etc. Es läßt nichts entfliehen, während es auf der Welt bei der größten Strenge der Gesetze vielen gelingt, zu entrinnen (Julien 271). Strauß a. a. O. 320 bemerkt dazu: Die göttliche Macht, sich niemals unmittelbar kundgebend, weiß sich doch überall geltend zu machen; ihr muß alles unterliegen, entsprechen und gehorchen. Die drei ersten Verse deuten nach Strauß „vornehmlich ihre Wirkung im Gewissen an", der vierte sagt dasselbe, wie: Gottes Mühlen mahlen langsam.

193 (S. 66). Legge: With all the sharpness of the Way of Heaven, it injures not (vgl. I, 124).

194 (S. 66). do not act from (the impulse of) any wish to be benevolent; Julien: n'ont point d'affection particulière, žin nach S. 19 = aime d'une affection partiale et particulière. Ganz anders de Harlez: Si le ciel et la terre étaient sans bonté, il regarderaient etc.

195 (S. 66). de Harlez: n'a point de proches (= d'affection particulière); Julien: n'affectionne personne en particulier; Strauß: hat keine Günstlinge; Legge: is no partiality of love.

196 (S. 66). de Harlez: l'appropriation d'un arc pour le tendre; Legge: bending a bow; Julien: comme l'ouvrier en arcs (čang-kung = wei-kung).

197 (S. 66). de Harlez: on l'abaisse etc.; Legge: The (part of the bow) which was high is brought low; Julien: qui (l'ouvrier en arcs) abaisse ce qui est élevé etc. Erst 77, 2 tritt der Himmel als Subjekt auf, Worte, die Strauß, dem gleich uns der Himmel überall Subjekt ist, 331 als ein späteres Einschiebsel einschließt, weil sie nicht auf den Bogenspänner, sondern nur etwa auf den Bogenverfertiger passen. Auch chinesische Commentatoren deuten die Anfangsworte des Kapitels bald auf den Bogenverfertiger (E bei Julien, pag. 283), bald auf den Bogenspänner (G bei Julien, daselbst), „der beim Spannen des aufrecht gehaltenen Bogens das obere Ende herab- und das untere hinaufzieht" (Strauß a. a. O.). Nach Legge I, 119 muß man dies (the method of stringing a bow) in China gesehen haben, um den Vergleich gänzlich zu verstehen. Vgl. auch de Harlez 71, Anm. 5. Das tertium comparationis ist nach Strauß „die Ausgleichung des Ungleichen", dort in der Lage der Bogenenden, hier in der Verteilung der Güter — beide werden einander angenähert. Einen ähnlichen Gedanken bei ähnlicher Verbindung findet er 1. Sam. 2, 7: „Jahweh macht arm und macht reich, er erniedriget und erhöhet". Wir denken eher an das biblische: Wer sich erhöht, wird erniedriget werden u. s. w. Vereinzelt steht Hi-Sing's Deutung da (Julien 283): „Des Himmels Weg nimmt der Sonne Überfluß, um des Mondes Mangelhaftigkeit zu ergänzen".

198 (S. 67). Legge übersetzt: Spirits with powers by it (Tao) supplied; de Harlez: les esprits (ont acquis leur achèvement complet) par leur nature intellectuelle; Julien: Les esprits sont doués d'une intelligence divine; Strauß: Geister Einheit, damit den Verstand. u. s. w. Strauß 182 bemerkt: Es ist ein bedeutender Gedanke, wenn die Intelligenz, — Verstand, Vernunft, oder wie man das benennen möge, — wenn diese höchste Fähigkeit des Geistes, in deren Bethätigung er erst wahrhaft Geist ist, von der in ihm gesetzten Einheit hergeleitet wird. Denn was der Geist erkennen soll, das muß auf geistige Weise in ihm sein, indem er es in sich als ein von ihm Unterschiedenes, An-

deres und Selbständiges setzt, dann sich selbst ihm gegenüber, zugleich aber in Einheit mit ihm findet; welche Einheit des Subjekts und des Objekts eben das Erkennen ist.

199 (S. 67). Legge: soon would fail; de Harlez: pourraient cesser d'exister; Julien: ils s'anéantiraient; Strauß: würden sie zerfliegen.

200 (S. 68). Legge: the manes of the departed will not manifest their spirituel energy; Julien: šin nach 222 être doué d'une puissance surnaturelle, daher die Übersetzung: les démons ne montrent point leur puissance; de Harlez: les esprits des morts ne se manifesteront pas; Strauß: seine Manen geisten nicht; Carus: its ghosts will not spook; Giles: evil spirits will not be worshipped as good ones.

201 (S. 68). fei bietet der einstimmig ohne Variante überlieferte Text dieses Kapitels, und liegt kein Grund vor, es zu streichen, wie schon Han-fei-tsï thut, von den neueren z B. Plath (Die Religion und der Cultus der alten Chinesen, zu dieser Stelle). Ebenso einstimmig überliefert ist šin, welches Julien und nach ihm Plath, um den vermeintlichen Parallelismus der Sätze herzustellen, beidemal durch kuei (Manen) ersetzt, also khî kuei put šang žin und fei khî kuei put šang žin . . . (Julien 220).

202 (S. 69). Strauß bemerkt 182: Wieder ein tiefer Blick in die Natur ist es, wenn das Leben aller Wesen je auf eine ihnen zu Grunde liegende Einheit (Monas) zurückgeführt wird... Jedes Wesen hat seine Einheit und dadurch lebt es... Ohne eine solche unsichtbare Monas kann alle Stoffverbindung und aller Stoffwechsel kein Leben erzeugen.

203 (S. 69). S. unter Tao (S. 45 f.) und Tek (S. 55), auch Kap. 2, 5.

204 (S. 70). Julien u. de Harlez: s'éteindraient; Legge: would pass away; Strauß: würden sie zerwallen.

205 (S. 70). Julien: le principe du monde, dazu in der Anm. 1 auf S. 190, daß die Wesen von dem namenlosen Tao ihren Ursprung (leur principe), von dem namenhabenden ihr Leben (leur vie) erhalten haben; so kommt es, daß Tao zuerst principe und erst dann mère genannt wird; Legge: (The Tâo) which originated all under the sky ...; de Harlez: Ce par quoi le monde a eu son commencement est (le procréateur) la mére du monde (= Tao).

206 (S. 70). Julien: ses enfants d. h. ihre (der Mutter) Kinder, nach 190 = tous les êtres; Legge: When the mother is found, we know what her children should be; de Harlez: qui en possède (la connaissance) connaît par cela ce qu'il a engendré.

207. (S. 70). Legge: and proceeds to guard (the qualities of) the mother that belong to him ... to the end of his life ...; de Harlez: connaissant celui-ci et conservant maintient cette mère procréatrice, jusqu' à la fin de son existance il n'aura pas de maux à craindre.

208 (S. 70). s. S. 66.

209 (S. 71). Andere Deutungen dieser Worte s. unter Schöpfung S. 59.

210 (S. 71). Neben wut findet sich auch die Lesart fan-wut (jedes Wesen); daher auch die Übersetzung möglich (Strauß 145): Denn ein Wesen, bald geht es vor, bald folgt es nach.

211 (S. 71). de Harlez: Parmi les êtres ... les uns agissent les premiers, les autres suivent l'impulsion; les uns sont dans la tristesse, les autres

sont joyeux . . . . les uns soutiennnent (Julien: se meuvent), les autres laissent tomber (ou abattent, Julien: s'arrêtent); Legge: The course and nature of things is such that: What was in front is now behind, what warmed anon we freezing find, strength is of weakness oft the spoil, the store in ruins mocks our toil.

212 (S. 71). Julien: naissent ensemble; Legge: alike go through their process of activity; de Harlez: quand les êtres sont complètement produits, je cherche à voir où ils retournent.

213 (S. 71). Julien: ensuite; Legge: and (then) . . .

214 (S. 71). Julien: revenir à la vie; Legge: a reporting that they have fulfilled their appointed end; de Harlez: retour (au point moteur de) leur destinée.

215 (S. 71). de Harlez: Ce retour est appelé „le principe immuable“ (c'est la fin des êtres, fin immuable, Anm. 5); Legge: The report of that fulfilment is the regular, unchanging rule.

216 (S. 71). Julien: s'abandonne au désordre et s'attire des malheurs; de Harlez: c'est être ignorant et s'attirer le malheur; Legge: leads to wild movements and evil issues; Strauß: entsittlicht und macht unglücklich.

217 (S. 72). Julien 161.

218 (S. 72). Strauß verweist hier auf die parallelen Bibelstellen: Wer sich selbst erniedrigt, wird erhöhet, wer sich selbst erhöht, wird erniedriget; oder Lao-tsï's Gesinnung noch mehr entsprechend Lukas 17, 33: Wer suchet seine Seele zu erhalten, wird sie verlieren, und wer sie verlieren wird, wird sie lebendig machen. De Harlez übersetzt: aussi les êtres que l'on veut diminuer (augmenter), augmentent (diminuent) en honneurs, dignités, etc.

219 (S. 72). Julien 181: reste calme et tranquille et conserve les mêmes sentiments pour tous; Carus: He universalises his heart (223); de Harlez: Le saint s'applique à l'union, la concorde (Wang-pi's Lesart h i, Williams 204) du monde entier et cette concorde est l'objet qui occupe et fait mouvoir son coeur en faveur des hommes; Legge: The sage has in the world an appearance of indecision and keeps his mind in a state of indifference to all.

220 (S. 72). de Harlez: ne leur est contraire en rien; Legge: The excellence of water appears . . . in its occupying, without striving (to the contrary), the low place . . .

221 (S. 72). Julien, de Harlez, Strauß: le sage.

222 (S. 73.) Julien: les vallées se remplissent parce qu'elles ont obtenu l'Unité; de Harlez: les vallées (ont acquis leur achèvement complet) par leur large étendue; Legge: Valleys kept full throughout their void.

223 (S. 73). Julien (Strauß): elles se dessécheraient; de Harlez: sans leur amplitude, les vallées pourraient s'effondrer; Legge: the drought would parch each vale.

224 (S. 73). de Harlez übersetzt ersteres als supériorité, letzteres als position inférieure; Julien: force und dureté, 105, und faiblesse oder souplesse, ebenso Legge: manhood's strength und female feebleness. Der chines. Commentator Te-tshing versteht darunter Yang und Yin. Wang-pi erklärt es als sien-heu, derjenige, welcher sich als ersten weiß, sich aber selbst zurücksetzt.

225 (S. 73). Strauß pag. 46.

226 (S. 73). derselbe pag. 47.

227 (S. 74). S. 61.

228 (S. 74). Seraußa. a. O.: **Khi** ist überhaupt ein bequemer und beweglicher Ausdruck der chinesischen Philosophie, der zur Bezeichnung alles dessen dient, was als Quelle oder Ursache (**primum agens**) bei Hervorbringung oder Modifizierung von Bewegung angenommen wird, gleichsam belebte Luft, Lebensfluidum. Es ist mehr materiell als **lī** (die objektive Vernunft in den Dingen) und **tao**, mehr äußerlich als **sîn** (Herz); begrenzt und eingeschlossen ist es von **hing** (Figur, Gestalt, Körper). Sein Gegensatz ist **čik** (Materie). (Williams, Syllabic dictionary 348.

229 (S. 74). Statt der Anfangsworte **tsai-ying-pek** lesen die meisten chinesischen Commentatoren **hoan-tsai-pek** = enthält der Geist (**hoan-** = **ying**) die Seele. **Pek**, die animalische Seele, wird zwar gewöhnlich für die „Schale" gehalten, welche **ying** einschließt, sonst ist es aber der Geist (**ying**), der die animalische Seele bestimmt und auch nach Lao-tsï bestimmen soll. Julien übersetzt: l'âme spirituelle doit commander à l'âme sensitive. Si l'homme conserve l'unité (nach den chines. Commentatoren des zwischen die weltlichen Dinge ungeteilten Willens, aber auch Einheit = Tao, Julien 35), elles pourront rester indissolubles; de Harlez: Si, traitant convenablement l'être intellectuel qui habite (en soi), on lui conserve son integrité morale (ou droiture), on saura le conserver intact. Legge: When the intelligent and animal souls are held together in one embrace, they can be kept from separating. Strauß: Wer dem Geist die Seele einergiebt und Einheit umfängt, kann ungeteilt sein; Chalmers: By husbanding the animal and spiritual souls, and embracing unity, it is possible to prevent their separation; Balfour: Having received, in the birth-process, a living soul, one is able, by preserving its individuality (pure and uncorrupted), to prevent disunion (with the pure original); Giles: That soul and body which are now one — can they not be separated? (chin. **hû** = ?). Carus: He who sustains and disciplines his soul and embraces unity cannot be deranged.

230 (S. 74). vgl. Kap. 55, 2: „Wenn das Herz (**sin**) die Lebenskraft (**khi**) beherrscht (bestimmt, **ši**), so heißt das Stärke (**khiang**)". Julien: S'il dompte sa force vitale et la rend extrêmement douce . . .; de Harlez: Si, appliquant ses soins au principe d'action (que l'on possède en soi), on lui donne une parfaite souplesse . . ., wozu er das evangelische Wort: „nisi efficiamini sicut parvuli" vergleicht; ähnlich Legge: When one gives undivided attention to the (vital) breath, and brings it to the utmost degree of pliancy, und Chalmers: By undivided attention to the passion-nature, and increasing tenderness . . . Giles: By the utmost exertion to become gentle . . . Strauß: Bezwingt er das Seelische bis zur Nachgiebigkeit.

231 (S. 74). de Harlez: Si l'on sait purifier et guérir son intelligence principielle (Lesart **yuen** für **hiuen** — tief) . . . Julien: s'il se délivre des lumières de l'intelligence . . . Legge: When he has cleansed away the most mysterious sights (of his imagination) . . . Strauß: „Reinigt und öffnet er den tiefen Blick", mit Rücksicht darauf, daß bei Lao-tsï **hiuân** niemals im tadelnden Sinne gebraucht vorkommt, wozu es auf S. 48 heißt: Denn das „tiefe" d. h. geheimnisvoll in sich versunkene „Schauen reinigen und aufthun", oder läutern und erweitern, d. h. klar und umfassend machen, bringt den, der in

Einfalt des Geistes seine blinde Natürlichkeit überwunden hat, allerdings auf eine sittliche Höhe, wo er die kleinsten Abweichungen von diesem ethisch höchsten Zustande sofort wahrnimmt und daher im stande ist (nêng), ohne Schwachheit — natürlich im sittlichen Sinne — zu sein.

232 (S. 75). Julien 35. — 233 (S. 75). Strauß 45 ff.

234 (S. 75). blau, gelb, rot, weiß, schwarz.

235 (S. 75). chinesische Tonleiter ohne Quarta und Septima.

236 (S. 75). salzig, bitter, sauer, würzig, süß.

237 (S. 76). Julien übersetzt: Le sage redoute la gloire comme l'ignominie; son corps lui pèse comme une grande calamité ... La gloire est quelque chose de bas ... Legge: Favour and disgrace would seem equally to be feared; honour and great calamity, to be regarded as personal conditions (of the same kind), und weiter: Disgrace is being in a low position (after the enjoyment of favour). The getting that (favour) leads to the apprehension (of losing it), and the losing it leads to the fear of (still greater calamity).

238 (S. 76). s. S. 42. — 239 (S. 76). s. S. 50.

240 (S. 76). Die beiden Verse wiederholen sich Kap. 52, 2. Hier stehen die Verse in ihrem ursprünglichen Zusammenhange, wie die Reime im Chinesischen beweisen. Chinesische Commentatoren denken bei tui (Durchgang) zunächst an den Mund, unter men (Pforten) verstehen sie Ohren und Augen (Julien 206).

241 (S. 77). oder der geehrteste (Legge: the noblest) in der Welt. De Harlez übersetzt den Anfang: Alors on ne sait rien considérer comme proche ou éloigné, comme gain ou comme dommage, comme élévation ou abaissement, d. h. nach 61 Anm. 4: on n'a pas d'affection non justifiée, mais provenant d'impression accidentelle; on n'estime rien ... que la vertu.

242 (S. 77). So nach dem chines. Sprachgebrauch übersetzt. Strauß 228: so ist man bei des Leibes Ende ohne Sorge, mit der Anmerkung auf S. 233: Wer sie verschließt und zumacht, zieht sich ab von der Sinnlichkeit und dem Sinnenleben und giebt das bereits auf, wovon der Tod ihn scheidet, für ihn ist es daher keine Sorge, keine Anstrengung oder Beschwerde, zu sterben.

243 (S. 77), de Harlez: il ne sera point ebranlé; Legge: will be exempt from laborious exertion; Julien: il n'éprouvera aucune fatigue.

244 (S. 77). Strauß a. a. O. wieder: so ist man bei des Leibes Ende ohne Rettung (Julien: il ne pourra être sauvé), mit der Bemerkung auf S. 233: „denn mit dem, was er verliert, verliert er, was er zum größten Teile seines Selbst gemacht hat". Cfr. Platon's Phädon.

245 (S. 77). Diesen Satz übersetzt Legge:

Keep life and lose those other things;
Keep them and lose your life: — which
brings
Sorrow and pain more near?

Auch Julien übersetzt: Quel est le plus grand malheur, de les (die in den zwei vorhergehenden Sätzen erwähnten Dinge) acquérir ou de les perdre?

246 (S. 77). nach Legge reimt das ganze Kap. 44 „after a somewhat peculiar fashion; familiar enough, however, to one who is acquainted with the old rhymes of the Book of Poetry (Legge I, 88).

247 (S. 77). Legge übesetzt:
Thus we may see,
Who cleaves to fame
Rejects what is more great;
Who loves large stores
Gives up the richer state.

248 (S. 78). vgl. hierzu die schon angeführte Stelle Kap. 55, 2, S. 190.

249 (S. 78). Julien: Celui qui ne s'écarte point de sa nature; Legge: He who does not fail in the requirements of his position ...; de Harlez: Celui qui ne porte pas ses vues au-dessus de ses forces.

250 (S. 78). de Harlez: ne point être oublié ...

251 (S. 78). Legge 76: No doubt Lâo-tze believed in another life for the individual after the present.

252 (S. 78). Strauß 162.

253 (S. 79). s. China's Religionen I, 121 ff.

254 (S. 79). s. S. 152.

255 (S. 79). Daß kiün-tsï Lao-tsï nicht identisch ist mit dem heiligen Menschen, beweist auch Kap. 26, 2, wo die bewährtesten Commentatoren, darunter Ho-šang-kung, šing-žin lesen, andere (mit ihnen auch Julien) dagegen die Lesart kiün-tsï vorziehen. Auch Strauß scheint es nämlich, daß an dieser Stelle der heilige Mensch nicht der im höchsten Sinne so bezeichnete ur- und vorbildliche des Kap. 22 ist, sondern, wie auch sonst meistenteils, der ausgezeichnet Weise. Wahrscheinlich um jenem Mißverständnisse vorzubeugen, sagt Strauß, ist von einigen Herausgebern die Lesart kiün tsö „der höhere oder edlere Mensch, der Weise", beliebt. Strauß 134.

256 (S. 81). Strauß 165.

257 (S. 81). Strauß: Aus der hundert Geschlechter Herzen macht er sein Herz, was nach S. 220 bedeuten soll, „daß er mit ihnen Allen fühlt, kurz, sie liebt wie sich selber". Julien übersetzt čang-sin mit sentiments (de Harlez: dispositions) immuables und das folgende mit: Il adopte les sentiments du peuple, was nach chines. Commentatoren bedeuten soll, daß er nach den Sitten des Volkes sich richtet oder seine Gesinnung nach der des Volkes regelt (Julien 181); de Harlez: Il identifie son coeur à celui de son peuple; Legge faßt sin als mind auf.

258 (S. 82). de Harlez: le peuple ne cherche point à les blesser.

259 (S. 82). de Harlez: il l'embrasse sans peine ni dégoût; Legge: exalt him and do not weary of him.

260 (S. 82). Chines. Commentatoren verstehen dies teils wörtlich, wie z. B. Wang-pi von der Nahrung, teils übertragen; wei-fuk heißt diesen das Innere füllen, d. h. nach Julien 41: garder ses cinq natures, expulser ses six affections, modérer sa force vitale et nourrir ses esprits. Legge übersetzt: seeks to satisfy (the craving of the) belly, and not the (insatiable longing of the eyes), also wie Wang-pi, dessen Erklärung er „ingenious" findet. Sie heißt nämlich: Indem man den Bauch sättigt, ernährt man sich selbst; indem man die Augen befriedigt, macht man sich zum Sklaven. Man darf jedoch nicht vergessen, daß dem Chinesen der Bauch auch the seat of the mind ist (Williams a. a. O. 151).

261 (S. 82). de Harlez nach Wang-pi: „la simplicité parfaite"; Julien: l'Unité (= Tao); Legge: the one thing (of humility and manifests it to all the world).

262 (S. 82). Julien: ne se met pas en lumière; Legge: is free from self-display.

263 (S. 82). de Harlez: est hautement intelligent, éclairé.

264 (S. 82). de Harlez: il ne s'affirme point; Legge: (is free) from self-assertion.

265 (S. 82). Il jette de l'éclat.

266 (S. 83). de Harlez: Celui qui sait céder, se priver, conservera son intégrité.

267 (S. 83). Legge: all real completion is comprehended under it.

268 (S. 83). Strauß 316 als solchen, dessen Genüge und Zufriedenheit nicht an rein äußerlichen Bedingungen hängt, aber „nicht sich selbst ansieht", d. h. nicht seine Person und seine Interessen im Auge hat.

269 (S. 83). mit derjenigen Selbstliebe nämlich, welche dem heiligen Menschen zusteht, mit welcher alle echte Menschenliebe beginnt, und deren Gegenstand der inwendige, nicht der äußerlich bedingte Mensch ist; daß er dabei aber „nicht sich selbst hochschätzt", als ob er ein solcher sei, der eine günstigere Lage verdiene. Julien übersetzt tsï-ngai nach den chines. Commentatoren il se ménage, d. h. ses esprits vitaux, et, pour ne point les user, il renonce aux passions (Jul. 269). Legge übersetzt: the sage knows (these things, Kap. 72) of himself, but does not parade (his knowledge).

270 (S. 83). Mit Recht betont Strauß 137, daß dies eine Eigenschaft aller edlen Gemüter ist, und wenn Lao-tsï sie als solche erwähnt, er weit entfernt ist von der superstitiösen gesetzlichen Forderung ähnlicher Rücksichten gegen die Tiere, wie sie der Buddhismus infolge des Dogmas von der Seelenwanderung aufstellt.

271 (S. 83). vgl. 62, 3: Der Menschen Nichtgute, wozu sie verstoßen? (Darum setzte man den Himmelssohn (= Kaiser) ein und bestellte die drei kung, die drei höchsten Räte des Kaisers), Worte, die andere — de Harlez, Legge — mit den folgenden als selbständig auffassen.

272 (S. 84). Julien, de Harlez: être doublement éclairé; Legge: Hiding the light of his procedure; Strauß: das heißt herrlich leuchten.

273 (S. 84). de Harlez: ses subordonnés; Legge: is the helper (of the reputation); Julien: le secours; Strauß: Schatz.

274 (S. 84). Legge: an (observer), though intelligent, might greatly err about them.

275 (S. 84). Legge: This is called the utmost degree of mystery; de Harlez: un principe sublime.

276 (S. 85). Strauß 40: Man wird abermals nicht verkennen, wie sehr die in diesem Kapitel geschilderte sittliche Beschaffenheit dem christlichen Ethos entspricht.

277 (S. 85). China's Religionen I. 141 ff.

278 (S. 85). Julien: frappe un coup décisif et s'arrête, nach S. 114, wenn es gilt, entweder als Werkzeug des Himmels die Schuldigen zu bestrafen oder aber den eindringenden Feind von der Landesgrenze abzuwehren

Wörtlich so Legge, für den der šen-če geradezu a skilfull (commander) ist; anders de Harlez: L'homme vertueux est secourable (nach Wang-pi), et cela suffit; Strauß: der Gute siegt.

279 (S. 85). Il n'ose subjuguer l'empire par la force des armes; Legge: He does not dare (by continuing his operations) to assert and complete his mastery.

280 (S. 85). de Harlez: secourable, il est sans égoïsme . . . sans vanterie; bienfaisant, il est sans orgueil; Strauß: er siegt und ist nicht stolz . . . triumphiert nicht . . . überhebt sich nicht.

281 (S. 85). Julien: Il frappe un coup décisif . . . par nécessité . . . ne veut paraître fort; de Harlez: il ne se recherche pas lui-même, il n'use pas de violence; Legge: He strikes it as a matter of necessity . . . not from a wish for mastery.

282 (S. 86). Legge: excessive effort, extravagance, and easy indulgence; Julien: les excès, le luxe et la magnificence; de Harlez: excès . . . prodigalité . . . orgueil; Strauß: Übersteigen . . . Überhebung . . . Größe. Nach einigen chines. Commentatoren bezieht sich šin auf Musik und Sinnenlust, še auf Prunksucht und Schwelgerei, thai auf Baupracht (Julien 111).

283 (S. 86). Julien: songe à donner . . . songe à demander; de Harlez: se préoccupe (d'arriver à) un accord . . . à ses raisons de plainte, nach Wang-pi = les fautes des hommes; Legge: regards only the conditions of the engagement . . . favourable to himself.

284 (S. 86). de Harlez: Ainsi, (le saint, fehlt bei Wang-pi, welcher die Stelle auf Tao bezieht) poussant jusqu'à l'extrême, l'absence de prétention à la grandeur, rend cette grandeur parfaite.

285 (S. 86) Nach Strauß 264 bedeutet hier Tugend nicht bloß subjektives Wollen und Verhalten, sondern auch die objektiven Erweise derselben an anderen, Wohlthaten, Unterstützungen. Er übersetzt auch: Häuft man reichlich Wohlthaten, dann ist nichts unüberwindlich. Nach chines. Erklärungen überwindet er sowohl sein Herz (bei de Harlez: triomphe intérieur sur ses passions) als seinen Körper (de Harlez: sur toutes les difficultés; Julien: il n'y a pas d'obstacles, d'ennemis). Nach de Harlez handelt es sich hier nicht um das Reich.

286 (S. 86). Legge: Of this subjugation we know not what shall be the limit; de Harlez: on ne voit plus de limites à cette victoire; Strauß: sein Äußerstes; Julien: ses limites, mit der Erklärung auf S. 219: on ne peut mesurer, calculer la durée de son royaume.

287 (S. 286). de Harlez: Celui qui veut agir (pour agir) . . .; Legge: acts (with an ulterior purpose).

288 (S. 87). Legge: desires what (other men) do not desire; zu S. 87, Z. 4 f. v. o.: de Harlez: Il suit les leçons de ceux qui n'ont point étudié (die von Natur aus wissend sind) et reprend ce que les hommes abandonnent, d. h. nach de Harlez: stellt die durch Leidenschaften der Menschen zerstörte Natur wieder her; Legge: he learns what (other men) do not learn . . .

289 (S. 87). Strauß 286: Allen Wesen verhilft zu ihrer Freiheit und doch nicht wagt zu thun.

290 (S. 88). Das Bild ist dem Heerwesen entlehnt. de Harlez: le saint, dans ses actes, ne départit jamais du calme et de la gravité; Strauß: den

ganzen Tag wandelt ohne zu weichen von ruhigem Ernst; Julien: marche tout le jour (dans le Tao), sonst ähnlich wie de Harlez.

291 (S. 88). de Harlez: Bien que possédant la gloire, l'éclat des riches, les plaisirs (= yen), il s'applique à s'en éloigner, à se mettre au dessus; Julien: Quoiqu'il possède des palais magnifiques, il reste calme et les fuit; Strauß: Hat er gleich Prachtpaläste, gelassen bewohnt er sie und verläßt sie ebenso.

292 (S. 88). Strauß 134 bemerkt hier: Alle in diesen Stellen gebrauchten Bilder lagen Laò-tsè nahe, wenn er kurz vor Abfassung seines Buchs, wie uns überliefert ist, den Kaiserhof verlassen hatte und omnia sua secum portans auf der Reise begriffen war.

293 (S. 88). de Harlez: estimez savoureux, agréable, ce qui est sans goût; estimez grandes, les plus petites choses et le peu, comme l'abondance (auch Legge; Julien: Les choses grandes ou petites, nombreuses ou rares, sont égales à ses yeux). Rétribuez et indignez-vous selon la vertu, dazu Anm. 3: Et non: recompensez les injures par des bienfaits, weil dies „nicht chinesich ist". Darauf ist zu antworten: Chinesisch ist es wohl nicht, aber Lao-tsï'sch ist es entschieden.

294 (S. 88). de Harlez: en partant de ce qui est en elle le plus menu etc.

295 (S. 89). de Harlez: S'il y a beaucoup de choses faciles, il y a aussi beaucoup de difficiles; Legge: He who is continually thinking things easy is sure to find them difficult.

296 (S. 89). de Harlez (ähnlich Julien): les estime toutes difficiles; Legge: sees difficulty even in what is easy.

297 (S. 89). de Harlez erinnern diese Worte gewissermaßen an das biblische „qui spernit modica paulatim decidet". Legge bezieht 63, 1. 2 auf Tao: (It is the way of the Tâo) to act without (thinking of) acting: to conduct affairs without (feeling the) trouble of them; to taste without discerning any flavour; 63, 3 bezieht er auf the master of it.

298 (S. 88). Strauß 144 bemerkt hierzu: Wir würden etwa so sagen: Staatsmänner von wahrer Großheit, die immer auch eine sittliche ist, wie überhaupt große Menschen, erweisen sich als solche nicht durch das Erlernte, Angeeignete, was allen zugänglich ist, sondern durch ihre geniale Ursprünglichkeit, durch das Angeborene, dessen Gewalt bei aller Milde, Anspruchslosigkeit und Demut die Menschen beherrscht, und sie von selbst über die Minderbegabten emporhebt. Ganz anders versteht die Worte Legge, der übersetzt: The unwrought material, when divided and distributed, forms vessels. The sage, when employed, becomes the Head of all the Officers (of government); and in his greatest regulations he employs no violent measures. Julien: Quand la simplicité parfaite (le Tao) s'est répandue, elle a formé les êtres (nach den Commentatoren: die Geister, Sonne und Mond und geteilt die fünf Elemente. Jul. 108). Lorsque le saint homme est élevé aux emplois etc. (nach Ho-šang-kung). de Harlez: Quand cette simplicité (von welcher Kap. 28 die Rede ist und die sich in guten und gerechten Handlungen offenbart, daher = cette rectitude (Wang-pi) se répand (et produit tous les actes) elle forme les êtres finis (d. h. favorise leur naissance et leur développement). Le saint qui la pratique . . .

299 (S. 89). de Harlez: bon et généreux (litt. carré, sans point ni tranchant qui blesse; Julien: juste, Strauß: gerecht) . . . droit et juste (nach

Wang-pi pur, Julien: desintéressé, Strauß: bieder) . . . plein d'éclat en lui même, il ne cherche pas à le faire briller.

300 (S. 90). de Harlez: La perfection supérieure etc.; Legge: Who thinks his great achievements poor; Julien: le saint est grandement parfait et il paraît plein d'imperfections.

301 (S. 90). Strauß: Weß er gebraucht, ist unvergänglich, mit der Anmerkung auf S. 208: Denn nicht durch sich oder an sich ist er vollkommen, sondern durch das, dessen er gebraucht, d. h. wodurch er wirkt, woher er nimmt, durch die Quelle aller Vollkommenheit, an welcher er festhält, die ein pŭ-piĕ, ein nie Zerreißendes, nie sich Abnutzendes, nie mangelhaft oder unvollkommen Werdendes ist; de Harlez: elle est indéfectible dans ses actes; Legge: shall find his vigour long endure; Julien: ses ressources ne s'usent point.

302 (S. 90). de Harlez: La plénitude suprême.

303 (S. 90). de Harlez: La rectitude parfaite.

304 (S. 90). Julien, der diese Worte auf 71, 1 (put-či-či-ping) bezieht: Le Saint n'éprouve cette maladie, parce qu'il s'en afflige; Legge: He knows the pain that would be inseparable from it, and therefore he does not have it; de Harlez: Si le saint n'en est point atteint, ce qu'il l'estime comme un vrai mal.

305 (S. 90). Julien: il n'a besoin ni de cuirasse ni d'armes.

306 (S. 90). Julien: il est à l'abri de la mort; de Harlez: C'est qu'ainsi il échappe à la mort.

307 (S. 90). s. S. 56. — 308 (S. 91). s. S. 68.

309 (S. 93). Wie schon auf S. 29 f. gesagt wurde, sind diese Tugenden bei Lao-tsï natürliche, dabei untergeordnete Ausflüsse seines Prinzipes Tao.

310 (S. 94). Julien: Les hommes d'une humanité supérieure la pratiquent sans y songer; Legge: (Those who) possessed the highest benevolence were (always seeking) to carry it out, and had no need to be doing so; de Harlez: La bonté supérieure n'élève aucune prétention sur ce qu'elle fait (ähnlich Chalmers: The superior benevolence does act, but it does not make pretensions); Giles: Perfect charity operates, but without a cause; Strauß: und es ihr nicht ums Thun.

311 (S. 94). Julien: Les hommes d'une équité supérieure la pratiquent avec intention; Legge (wie früher): and had need to be so doing; de Harlez: La justice supérieure fait montre de ce qu'elle fait; Chalmers: . . . both acts and makes pretensions; Giles: Perfect duty to one's neighbour operates, but with a cause; Strauß: und es ist ihr um's Thun.

312 (S. 94). de Harlez: repousse celui (qui l'a méconnue); Legge: and marched upon them; Julien: ils emploient la violence pour qu'on les paye de retour; Chalmers: enacts itself by main force; Giles: (Perfect ceremony operates, but there is no response thereto). It is acknowledged by a motion of the arm (als the outward and visible sign of bows and scrapes).

313 (S. 94). de Harlez: Là où la droiture n'est plus suffisante, elle rencontre la défiance (l'absence de droiture); Legge: Thus it was that when faith (in the Tâo) was deficient (in the rulers) a want of faith in them ensued (in the people).

314 (S. 95). Legge a. a. O. 61 vergleicht dazu 1. Sam. III, 1: debar Jehôvâ hâjâ jâkâr bajjâmîm hâ-hêm: Worte Jahve's waren kostbar (= selten) in jenen Tagen.



315 (S. 95). Strauß 121 bezieht diese Worte auf die Redeäußerungen des Menschen über die großen Gegenstände, von denen er spricht. Diese werden nach ihm so gewaltsamen Naturvorgängen wie Wirbelsturm oder Platzregen als Äußerungen der sonst zurückgehaltenen Naturkräfte verglichen. Wie letztere gewaltsam, aber von kurzer Dauer sind, ebenso rasch oder noch rascher sollen auch die aus der Aufbietung der tiefsten und gewaltigsten Kräfte des Geistes sich ergebenden Worte zu Ende eilen. Wir fassen die Worte ganz allgemein auf.

316 (S. 95). Legge 100: He who knows (the Tâo) does not (care to) speak (about it); he who is (ever ready to) speak about it does not know it, bezieht den Ausspruch auf die Kenntnis Tao's, ähnlich auch Strauß 249. Wir fassen auch ihn ganz allgemein auf. Ähnlich de Harlez 61: Celui qui connaît vraiment les choses ne parle pas. Celui qui parle (beaucoup) n'a pas la vraie science. Nach Strauß 249 sollen die Worte auf die Regierenden bezogen werden, obgleich sie zunächst von allgemeiner Geltung sind und ferner zeigen, wie der an Tugend Vollendete verfahre. Unter dem Wissen versteht er, was Erkenntnis im auszeichnenden Sinne zu heißen verdient, worunter freilich Taò die erste Stelle einnimmt, ohne daß man jedoch unter čī-čè gerade nur den Taò Erkennenden zu verstehen hätte . . . Denn alle Gegenstände des Erkennens sind unendlich, endlich aber ist immer das Erkennen. (250) . . . Ja man kann sagen, das Beste, was der ächte Wahrheitsforscher erkannt hat, ist nicht mitteilbar, ist unaussprechlich.

317 (S. 96). ganz anders de Harlez 55 auf Grund abweichender Interpunktion: Ainsi je sais que le non-faire possède la plénitude; que l'enseignement muet et le non-agir sont les plus avantageux. En ce monde bien peu parviennent à le (savoir)

318 (S. 96) Legge 70: the skilful speaker says nothing that can be found fault with or blamed; de Harlez 45: Le parfait parleur (est celui qui) ne commet point de faute, rien de blâmable. Strauß 126: Ein guter Sprecher macht nicht Redefehler.

319 (S. 96). Legge 50 übersetzt: Your inner being guard and keep it free; de Harlez 33: rien de tel que de garder le juste milieu, dazu in der Anmerkung: Le milieu est l'absence de désir et non l'homme intérieur. Ces deux phrases (der vorhergehende dazu) ne semblent avoir aucun rapport entre elles.

320 (S. 96). Legge 123 übersetzt mit Bezug auf Tao: Those who are skilled (in the Tao), do not dispute (about it); the disputations are not skilled in it; de Harlez 73 allgemeiner: Les hommes de bien ne disputent pas; les hommes de dispute ne sont pas gens de bien; Strauß 343: Wer gut ist, redekünstelt nicht etc.

321 (S. 96). de Harlez bezieht diese Worte als Schlußworte auf das Vorhergehende und übersetzt: Paroles bien vraies, quoique paraissant opposées (à la vérité). So auch Chalmers: This is the language of strict truth, though it seems paradoxical.

322 (S. 322). de Harlez 67: (Les saints) ne contestent pas. ne luttent pas, dazu in der Anmerkung: Pour la prééminence; elle leur est acquise par nature!

323 (S. 97). So wird auch zum Teil geradezu übersetzt, z. B. de Harlez 69: Ces maximes ont une raison d'être, une cause originaire; dagegen heißt

es bei ihm in der Fortsetzung: Les actes ont une règle. Ähnlich Legge 112: There is an originating and all-comprehending (principle) in my words, and an authoritative law for the things (which I enforce), nämlich Tao.

324 (S. 97). Anders de Harlez a. a. O. (Anm.): Elles ne sont point imaginées à plaisir; elle découlent de la nature.

325 (S. 97). = preiswürdig (de Harlez 64: ont un prix estimable), Strauß 277: können erkaufen, d. h. nach 278: durch freundliches gutes Zureden lassen die Leute mit sich handeln, und man kann sie gewinnen.

326 (S. 97) Legge 105 übersetzt: (Its) admirable words can purchase honour, indem er die sonst nirgends vorkommende Lesart Hoei-nam tsï's (Si-tsün) zu Grunde legt, und weiter: (its) admirable deeds can raise their performer above others. Its bezieht sich auf Tao von Kap. 62, 1.

327 (S. 98). Legge 55: but it is on the empty space (within), also die Leerheit auf den inneren Raum bezogen.

328 (S. 98). Strauß 39: unerschütterliche Ruhe; Legge 59: unwearying vigour; de Harlez: le calme et la rectitude. Legge übersetzt übrigens: The (state of) vacancy should be brought etc.

329 (S. 99). Der hier allgemein aufgefaßte Satz (Strauß, de Harlez u. a) wird von anderen (Legge etc.) auf Tao bezogen: It is the way of the Tâo to act without thinking of acting etc.

330 (S. 100). de Harlez 56: il n'y aura rien qu'on ne puisse faire. Strauß 216: und doch ist er nicht unthätig.

331 (S. 100). Strauß 345 bemerkt dazu: Lao-tsï hat uns hinreichend große Tiefen gezeigt, um ihm zuzutrauen, er wolle damit andeuten, daß ebenderselbe Tao das wirke, was vom Himmel, wie das, was vom heiligen Menschen ausgesagt wird, gleich als stände da: Des Himmels Tao (Tao im Himmel) thut wohl und beschädigt nicht; des heiligen Menschen Tao (Tao im heiligen Menschen) thut und streitet nicht. Dabei weiset nach ihm das Thun des heiligen Menschen auf das Wohlthun und Nicht-Wehethun des Himmels als des Vorbildes des heiligen Menschen zurück. Durch das Thun selbst wird der Begriff des so oft erwähnten Nichtthuns in die gehörigen Schranken zurückgebracht: die Polemik und Apologetik des Heiligen besteht lediglich in Thun und Sein, sonst bestreitet er niemandem etwas. Der Zweck dieses Ausspruches dürfte sein, dem Leser anzudeuten: Gehe hin und thue desgleichen. Ganz anders übersetzt Legge 123: with all the doing in the way of the sage he does not strive; de Harlez 74: c'est la voie du sage d'agir (pour autrui) sans jalousie ni contestation

332 (S. 100). Strauß: ist geliefert.

333 (S. 101). kann auch nur Kriegsmann bedeuten, wörtlich: der von den Waffen Gebrauch macht (yung-ping). So de Harlez, allerdings in der Mehrzahl: Les gens de guerre ont ce proverbe; Legge: a master of art of war.

334 (S. 101). Legge 112 erklärt es: to commence the war.

335 (S. 101). Legge a. a. O: to act on the defensive.

336 (S. 102). Legge 89: to be discontented with one's lot; de Harlez 56: de ne jamais être satisfait.

337 (S. 103). d. h. immer neue Wünsche; de Harlez 56: désirer acquérir encore; Legge: to sanction ambition.



338 (S. 103). Strauß 42: Reich, geehrt und hochmütig als drei parallele Begriffe (doch vgl. seine Anm. 4 auf S. 43).

339 (S. 104). Julien: Savoir et (croire qu'on) ne sait pas, c'est le comble du mérite. Ne pas savoir et (croire qu'on) sait, c'est la maladie (des hommes). Ebenso Legge; de Harlez: Savoir et ne pas le savoir . . . être ignorant et (croire) savoir . .; Strauß: Erkennen das Nicht-Erkennen (= die absolute Überschwenglichkeit Tao's). Nicht erkennen das Erkennen (= jede bewußte Beziehung des Menschen zu dem Unbedingten, d. h. Tao; Chalmers: The best part of knowledge is (conscious) ignorance. The disease of ignorance is (the conceit of) knowledge; Balfour: Those who understand (the Tao) are unconscious of their upward progress. Those who count their ignorance as knowledge, are diseased; Giles: To know, but to be as though not knowing — is good. Not to know, but to be as though knowing, — is evil (vgl. Confucius, Lün-iü II, 17).

340 (S. 104). Wohl absichtlich, mit Nebengedanken auf Confucius' Lehre, stellt hier Lao-tsï die Heiligkeit, welche nach Confucius als das unerreichbare Ideal den Gipfel der menschlichen Vollkommenheit bildet, als einen Zustand hin, der infolge Abfalles von Tao erfolgt und daher für Lao-tsï nur ein Hindernis des wahren Fortschrittes bedeutet. Richtig bemerkt hier Strauß 97, daß Lao-tsï damit nur auf evangelischen Boden tritt, wo die göttliche Thorheit den Preis erhält vor der Weisheit und Klugheit dieser Welt. Auf die im Folgenden angeführte Stelle Kap. 20, 1 folgen im Tao-tek-king die Worte: . . . Wei mit ngo: wie wenig gehen sie auseinander! šen (gut) mit ngok (bös): wie gehen sie auseinander! Wei (nach Khang-hi's Wörterbuch žui auszusprechen) und ngo sind chinesische Bejahungswörtchen, ersteres rasch und entschlossen antwortend und daher vom chinesischen Ceremoniell den Knaben anempfohlen, letzteres gedehnt und zögernd. Im Zusammenhange mit dem Vorhergehenden, wenn derselbe überhaupt anzunehmen ist, beziehen sie sich auf die freudige beziehungsweise zögernde Aufnahme des von Lao-tsï ausgesprochenen Grundsatzes (dem Lernen abzusagen) durch die Menschen. Auch das zögernde ja enthält im Grunde genommen die Billigung, aber denjenigen, die so antworten, fehlt es an Entschlossenheit und Kraft, das Gebilligte auch zu bethätigen. Die Folge davon ist, daß man wohl das Bessere sieht, jedoch dem Schlechteren folgt, und daß das ursprünglich ziemlich dicht beisammen liegende wei und ngo in der Praxis zu dem contradiktorischen Gegensatz von šen und ngok, von Gut und Bös, nach Strauß von Hingebung an Tao und Weltförmigkeit wird. Legge sagt übrigens zu den zwei (bei ihm 4) Versen: I cannot throw any light on the four lines about the „yes" and the „yea".

341 (S. 106). Vgl. dazu die auch bei Lao-tsï vorkommende chinesische Anschauung vom Himmel, der ebenso nichts redet (s. S. 65).

342 (S. 106) de Harlez: les princes et les rois (ont acquis leur achèvement complet) par le gouvernement du monde . . . Sans leur position élevée et honorée les rois et les princes seraient renversés de leur trône; Legge: Princes and kings who from it (= Tao) get | The model which to all they give . . . without that moral sway, However grand and high, would all decay; Julien: Les princes et rois sont les modèles du monde parce qu'ils ont obtenu l'Unité . . . Si les princes et les rois s'enorgueillissaient de leur noblésse et de leur élévation, et cessaient d'être les modèles (du monde), ils seraient renversés; Strauß: Fürst und König Einheit, um der Welt das rechte Maß zu

geben . . . Hätten Fürst und König nicht, um hoch und edel Maß zu geben, | Traun, sie würden fallen.

343 (S. 106). Rémusat glaubte in diesem Ausspruche eine Darstellung des Menschen als Mikrokosmos erblicken zu dürfen. Wiewohl dieser Begriff den späteren chinesischen Denkern ganz geläufig ist, liegt kein Grund vor, ihn auch bei Lao-tsï anzunehmen. Richtig bemerkt Strauß 131, daß hier nicht vom Wesensbestande, sondern vom Thun und Verhalten der vier Großen die Rede ist in ihrer Eigenschaft als Repräsentant und Haupt der Menschen, die höchste und einzige Obrigkeit über alle Welt.

344 (S. 107). Williams, Syllabic dictionary 737: that power or cause which operates by its own energies.

345 (S. 107). Julien 110.

346 (S. 109). put-kuk = der Unwürdige = ich, sogar vom Herrscher gebraucht (Williams 454), ebenso kuà (wenig), dann ebenso unwürdig, the regal We, Ourself (ibid. 467); kù fatherless, applied by the emperor to himself as peerless, unequaled; kù-kia = ich (Herrscher) ibid. 431.

347 (S. 110). Legge: In the one case the abasement leads to gaining adherents, in the other case to procuring favour; de Harlez: L'un domine donc en s'abaissant, l'autre parce qu'il est dejà abaissé; Julien: les uns s'abaissent pour recevoir, les autres . . . pour être reçus.

348 (S. 112). Julien: Lorsque l'administration paraît dépourvue de lumières (le peuple) devient riche; . . . est clairvoyante . . . manque de tout; de Harlez: Quand le gouvernement manifeste peu son action (reste comme caché), le peuple est dans l'abondance . . . observe de près (les moindres manquements), le peuple manque de beaucoup de choses; Legge (Verse):

The government that seems the most unwise,
Oft goodness to the people best supplies;
That which is meddling, touching everything,
Will work but ill, and disappointment bring.

Chalmers: . . . blindly liberal . . . rich and noble; . . . pryingly strict, . . . needy and miserable; Giles: . . . tolerant . . . without guile . . . meddling, there will be constant infraction of the law.

349 (S. 114). Strauß deutet diesen Ausspruch Lao-tsï's auf das Verhängen der Todesstrafe mit der Verantwortlichkeit, die der Verhängende auf sich nimmt, und übersetzt: „Hat man Mut zu wagen, dann tötet man; hat man Mut nicht zu wagen, dann läßt man leben. Dieses beides (töten und begnadigen) ist bald nützlich, bald schädlich." Die Analogie des vorhergehenden Ausspruches (Kap. 42. 3) beweist, daß wir uns bei unserer Übersetzung in der That nicht „einer Menge solcher Trivialitäten gegenüber finden, wie sie ihm zuzumuten Lao-tsï bisher keinen Anlaß geboten hat" (S. 318). Ähnlich wie wir fassen den Ausspruch auch die chinesischen Erklärer ohne Ausnahme auf.

350 (S. 115). de Harlez: si l'on garde avec vigilance.

351 (S. 115). Nach Strauß 322 dürfte diese Auffassung, wiewohl sie viel Ansprechendes hat, „mehr fromm als richtig sein". Er selbst versteht darunter ordentlich bestellte Strafrichter, denen niemand ins Amt greifen soll. Ähnlich de Harlez 70: Il faut qu'il y ait un magistrat criminel chargé des exécutions capitales etc.; Legge: There is always One who presides over the infliction of death.

352 (S. 115). Julien 275.

353 (S. 115). Legge: though there were individuals with the abilities of ten or a hundred men . . .; de Harlez: ayant des armes pour des décuries et des centuries . . .; Julien: n'eût-il des armes que pour dix ou cent hommes . . .; Strauß: mache, daß es Rüstzeug von zehn (šip) Aldermännern (pek) habe.

354 (S. 117). Legge bezieht die ersten Worte auf Tao: Even men who are not good are not abandoned by it; de Harlez: et même ceux d'entre les hommes qui ne sont pas bons ne doivent pas être entièrement rejetés (puisque le Tao les garde et les change); Julien: si un homme n'est pas vertueux, pourrait-on le repousser avec mépris?

355 (S. 117). Strauß bezieht das sein auf den Herrscher, welcher, wie er sagt, um jenen Forderungen zu genügen, vor allem sich selber zubereitet. Er macht sein Herz rein und frei von aller Anhänglichkeit an äußerliche, weltliche Dinge. Er füllet sein Inneres (fó, im eigentlichen Sinne „Bauch“, in übertragener Bedeutung „the seat of the mind“, Morrison) bedeutet nach Strauß: Er zieht sich in sich selbst zurück (vgl. Kap. 10) und äußere Güter verschmähend, sammelt er innere, füllet er seinen inwendigen Menschen. Er schwächt seinen Willen bezieht sich nach Strauß auf die Tilgung der Wurzel der schädlichen, eigene und fremde Kräfte verzehrenden Viel- und Großthätigkeit. Auch unter „stärkt sein Gebein“ dürfte nach Strauß zugleich, und wohl vorwiegend, an das zu denken sein, was dem inwendigen Menschen in gleicher Weise Festigkeit, Haltung und Aufrichtung giebt, wie dem Körper das Knochengerüst, — was wir also etwa Charakterfestigkeit nennen würden (Strauß 19 ff.)

356 (S. 117). Sonst gilt für Lao-tsï das Gegenteil; vgl. Kap. 26: Das Schwere ist des Leichten Wurzel, Ruhe ist der Hast (tsao) Fürst . . .

357 (S. 118). vgl. S. 11 u. 165 Anm. 37.

358 (S. 119). Legge: comprehended (thung) its (= Tao's) mysteries (hiuen).

359 (S. 119). de Harlez: La profondeur (de leurs pensées et de leur intelligence) ne peut (plus) être connue.

360 (S. 119). Legge (Julien): irresolute; de Harlez: prudents.

361 (S. 110). Chinesische Commentatoren denken an das allmähliche Aufgehen des Taobeflissenen in Tao (Julien 52); Julien: ils s'effaçaient; Strauß: zergehend; nach S. 82 wird damit das nicht Standhaltende, sich unter dem näheren Anschauen Verlierende angedeutet; Legge: evanescent; de Harlez: se donnant à tous, se dispersant.

362 (S. 117). tun, Legge: unpretentious: Julien: rudes.

363 (S. 117). de Harlez: vides (des choses extérieures); Legge: vacant.

364 (S. 117). huan ursprünglich aufgerührtes, schlammig und unrein gewordenes Wasser. Strauß: undurchsichtig; Julien: troubles; de Harlez: troublés; Legge: dull.

365 (S. 117). Julien: Qui est-ce qui sait apaiser peu à peu le trouble (de son coeur) en le laissant reposer? Qui est-ce qui sait naître peu à peu (à la vie spirituelle) par un calme prolongé? Celui qui conserve ce Tao . . . Legge: Who can (make) the muddy water (clear)? . . . secure the condition of rest? de Harlez: Qui pourra, par un repos complet, calmer, purifier l'eau agitée et limouneuse? Qui pourra, par un calme parfait, donner une vie tranquille à ce qui a été longtemps agité? (C'est celui) qui garde en lui le

Tao . . . Dazu Anm. 1: Lao-tze (?) laisse quelque peu courir son imagination. (a. a. O. 39). Nach Julien (53) gehört übrigens 15, 3 nicht mehr zum Vorhergehenden, sondern bezieht sich auf das Volk (le coeur de la multitude qui est rempli de trouble et des désordres).

366 (S. 119). Legge, nach welchem das Kapitel zeigt, wie das Bewahren von Tao „ensures a continuance of long life, with vigour and success“, übersetzt: For regulating the human (in our constitution).

367 (S. 119). Legge: rendering the (proper) service to the heavenly = the Tâo embodied in our constitution, the Heavenly element in our nature (a. a. O. I. 103) als opposite of what we call living fast, burning the candle at both ends (daselbst). Strauß a. a. O. 264: Wer die Menschen regiert und dadurch oder dabei dem Himmel dient oder Geschäfte des Himmels (Anspielung auf den Titel Himmelssohn) verrichtet! Ein chines. Comment. bei Julien 218 bezieht dies auf die Ceremonie kiao (China's Relig. I. 163).

368 (S. 119). Legge: moderation; de Harlez: la juste mesure (nach Wang-pi); Julien; modération, nach den chines. Comment. sowohl auf richesses als esprits vitaux bezogen. Legge: It is only by this moderation that there is effected an early return (Lesart fuk = zurückkehren nach Lü Teh-ming in der auch Kap. 52 zu Ende vorkommenden Bedeutung); de Harlez: Elle seule peut s'appeler la préoccupation principale (sien-ssĭ), antérieure à toutes; Julien: doit être le premier soin de l'homme.

369 (S. 119). Legge: the repeated accumulation of the attributes (of the Tâo); Strauß: Wohlthaten reichlich aufhäufen.

370 (S. 120). de Harlez: Celui qui possède la source de prospérité (nach Wang-pi: c'est ce qui donne la paix et le bonheur à l'Etat); Strauß: hat er des Landes Mutter (worunter er nach S. 265 den Boden mit seinen Erzeugnissen und Vorräten versteht); Julien: la mère du royaume, nach den chines. Commentaren als économie oder modération erklärt oder aber auf Tao bezogen (Julien 219 .

371 (S. 120). Legge: His case is like that (of the plant) of which we say that its roots are deep and its flowerstalks (de Harlez, Julien: tige) firm (ferme, solide).

372 (S. 120). Legge: This is the way to secure that its enduring life shall long be seen; de Harlez: c'est le moyen de vivre longtemps, grandissant (čhang = s'élever) et d'enseigner longtemps (les hommes, ši = inspecter, enseigner, diriger, servir de modèle ... in Bezug auf den Staat) a. a. O. 63 Anm. 4; Strauß: langen Lebens, dauernden Bestehens Weg; Julien: de vivre longuement et de jouir d'une existence durable (als Pleonasmus a. a. O. 219).

373 (S. 120 Z. 9 v. u.). Andere finden das Tertium comparationis darin, daß sich für das Regieren, wie für das Fischkochen, Schonung und Zurückhaltung empfiehlt. So Ho-šang-kung, nach welchem kleine Fische gekocht werden, ohne daß man weder die Eingeweide noch die Schuppen entfernt, auch werden sie nicht umgerührt, aus Furcht, daß sie zerkochen; ebenso soll man beim Regieren nicht viel Bewegung machen und auch nicht viele Gesetze und Verordnungen erlassen, aus Furcht, daß die durch dieselben belasteten Unterthanen zur Unruhestiftung gereizt werden könnten. De Harlez: avec délicatesse et soin, sans le manier beaucoup, in Bezug auf das Volk: sans troubler, tracasser ses sujets

(Wang-pi). Nach Strauß wird zuerst alles dazu Erforderliche vorbereitet, dann aber werden die Naturkräfte, ohne daß der Mensch selbst verletzend eingreift, ruhig walten und wirken gelassen; „ebenso soll der Regierer eines großen Landes zuvörderst für Alles sorgen, was Sittlichkeit und Wohlstand der Unterthanen erfordern; er wird sie dann, ohne sie durch Gewalt und Zwang zu verletzen, diesen Einwirkungen geduldig überlassen, und darf versichert sein, daß die Kraft dieser sittlichen Elemente, die sie von allen Seiten umgeben und deren Fortwirkung sorgsam zu überwachen seine einzige Aufgabe ist, sie auch innerlich umwandeln und in den wünschenswerten Zustand versetzen werde, der auch noch andere Übel von ihnen fernhält" (Strauß a. a. O. 268).

374 (S. 120). Grundverschieden sind hier die Deutungen sowohl chinesischer Erklärer als europäischer Übersetzer. Strauß (wenn ich hinreichend erkannt habe): wandle ich im großen Tao; nur bei der Durchführung ist dies zu fürchten; de Harlez: si l'on me chargeait d'une fonction auxiliaire du gouvernement, ayant alors acquis les connaissances nécessaires (Julien: si j'étais doué de quelques connaissances) je marcherais ... je craindrais seulement de me répandre au dehors (Julien: c'est d'agir); Legge: If I (Lao-tsï oder any one, pag. 97) were suddenly to become known (yeu-či in dieser prägnanten Bedeutung „common enough in the mouth of Confucius), and (put into a position) to conduct (a government) according to the Great Tâo, what I should be most afraid of would be a boastful display.

375 (S. 121). Legge: this is called „Hiding the light (of his procedure)"; de Harlez: l'intelligence du mystérieux; Julien: (une doctrine à la fois) cachée et éclatante.

376 (S. 121). Var. Weich siegt über hart, schwach siegt über stark.

377 (S. 121). Anders de Harlez: Il ne sait point gagner sur lui d'en faire usage; Legge: he uses them only on the compulsion of necessity; zu S. 122. Z. 18 v. u. Strauß: Wer im Kampfe gesiegt, der stehe wie bei der Leichenfeier. Legge erinnert (a. a. O. 74) an die Worte Wellingtons: „that to gain a battle was the saddest thing next to losing it." Es sei bemerkt, daß nach den offiziellen Herausgebern des Textes und Commentars Wang-pi's (1765) in Kap. 31 (2–4) der Text mit dem Commentar vermischt ist. Dagegen muß jedoch hervorgehoben werden, daß dieser Text in sämtlichen alten Ausgaben, auch des Ho-šang-kung's, vorkommt (Legge a. a. O.)

378 (S. 122). Var. Wasser und Feuer (2 mal), also heißes Wasser, hier wohl im Sinne von Behagen, weil der Chinese bekanntlich das Wasser nur warm gebraucht, wenn nicht einfach eine Verwechslung vorliegt. Nach de Harlez = douceur, absence de goût piquant, amer etc.

379 (S. 122). Strauß: er siegt, aber ungern. Es gern thun... Legge: victory (by force of arms) is to him undesirable; de Harlez: n'estime pas sa victoire comme un bien.

380 (S. 122). die Worte kü-šang-ši-(tsek) fehlen in einigen Ausgaben, so auch bei Julien.

381 (S. 123). de Harlez allgemein: Les gens de guerre. In der Übersetzung der darauf folgenden Aussprüche gehen einzelne Übersetzer weit auseinander.

382 (S. 123). Julien: C'est ce qui s'appelle n'avoir pas de rang à suivre, de bras à étendre, d'ennemis à poursuivre, ni d'arme à saisir; Strauß: Das

heißt Vorgehn ohne Vorgehn, Zurückwerfen ohne Arme, Nachsetzen ohne Angriff, Gefangennehmen ohne Waffen; Legge: This is called marshalling the ranks where there are no ranks; baring the arms (to fight) where there are no arms to bare; grasping the weapon where there is no weapon to grasp; advancing against the enemy where there is no enemy; de Harlez: Cela s'appelle marcher sans esprit d'attaque, embrasser sans (serrer dans) les bras; avancer mais sans hostilité; saisir sans employer les armes.

383 (S. 123). Julien: résister à la légère.

384 (S. 124). Speisenüberreste durften in China als Opfergaben nicht verwendet werden.

385 (S. 124). Julien: un goître hideux; de Harlez: des excroissances du corps; Legge: a tumor on the body.

386 (S. 125). s. Edkins, Religion in China pag. 37. Julien: Celui qui supporte les opprobres (Legge: reproach) du royaume, devient chef du royaume, wie ein chinesischer Commentator bei Julien an der Hand geschichtlicher Thatsachen erweisen will (Julien a. a. O. 287); de Harlez: Celui qui sait (neng) prendre sur soi les taches du royaume en est appelé le génie protecteur; Legge: is hailed therefore its altar's lord; Strauß: Das heißt voran beim Hirseopfer schreiten.

387 (S. 125). In diesem Sinne übersetzt de Harlez: la suprême majesté (nach Wang-pi = der Himmel) l'atteindra de ses coups.

388 (S. 125). Statt šeng-či-heu kommt die Var. šeng-či-tshiet, „des Lebens Einschränkung" vor.

389 (S. 125). Julien: Celui qui ne s'occupe pas de vivre. . .; de Harlez: celui qui ne travaille pas uniquement pour conserver sa vie . . .; Legge: to leave the subject of living altogether out of view . . .

390 (S. 125). Giles: Only he . . . can be truly said to value his life; Var. ši-kuei-iü-čhang-šeng, ist höher zu schätzen als lange zu leben.

391 (S. 126) Vgl. dasselbe Wort in Kap. 76, 2 (S. 100). Julien übersetzt es nach Yen-kiun-ping: causes (de vie, de mort); Chalmers: ministers oder followers; Legge: ministers; de Harlez: ministres; Balfour: organs und causes; Strauß: Gesellen. Nach einigen chines. Commentatoren = tao (Weg).

392 (126). de Harlez: Les causes qui poussent la vie . . . Strauß: lebt der Mensch, so regt er der tödlichen Stellen auch dreizehn; Julien: A peine est-il né que ces treize causes de mort l'entraînent rapidement au trépas.

393 (S. 126). de Harlez: C'est quand il veut vivre la plénitude de la vie; Legge: Because of their excessive endeavours to perpetuate life; Julien: C'est qu'il veut vivre avec trop d'intensité; Strauß: Wegen seiner Lebenslust Übermaßes, šeng-šeng als ein Begriff aufgefaßt.

394 (S. 126). Legge a. a. O. I, 92 f.

395 (S. 127). Julien a. a. O. 184 f.

396 (S. 127). a. a. O. 223. Sonst nimmt Strauß an, Lao-tsï habe die ganze Stelle, vielleicht mit Hinzurechnung der Anfangsworte, aus einer damals bekannten älteren taoistischen Schrift (vielleicht dem Hoâng-tí-schû) entnommen, in welcher sich auch die nähere Nachweisung jener Punkte (der dreimal Dreizehn) gefunden. Das angeschlossene „Warum das" scheint ihm zu bestätigen, daß es sich um ein Citat handelt. de Harlez a. a. O. 57 Anm. 4 hält

es für möglich, daß durch die Dreizehn eine unbestimmte Zahl, gleich dem franz. une douzaine, ausgedrückt sein soll. Der Sinn wäre: Die Ursachen des Todes sind zahlreich, doch der Weise weiß sie zu meiden.

397 (S 127). vgl. Edkins, The Tau Têh King Remaines, The China Review XIV. 332 Der chines. Commentator Lu-tsï faßt die dreizehn Lebensorgane als die fünf Sinne und die acht Öffnungen des menschlichen Körpers auf, die dreizehn Todesursachen als die drei Seelen und die sieben Lebensgeister, welche sich von einander trennen, weiter die Lebenskraft, sowie Yin und Yang; die dreizehn Sitze des Todes sind ihm die acht Hauptteile sowie die fünf Elemente (de Harlez a. a. O. 57 Anm. 4).

398 (S. 128). Diese Zeilen werden sehr verschieden erklärt. Legge nimmt hier eine Inversion (Julien 31) an: It is better to leave a vessel unfilled, than to attempt to carry it when it is full. If you keep feeling a point that has been sharpened, the point cannot long preserve its sharpness. De Harlez: Acquérir et augmenter ses bien ne vaut pas les abandonner. Si l'on frotte et aiguise (outre mesure une lame) elle ne pourra durer longtemps. Julien: der erste Satz ähnlich wie bei Legge, der zweite Satz: Si l'on aiguise une lame, bien qu'on l'explore avec la main, on ne pourra la conserver constamment (tranchante). Nach Strauß 42 gilt der erste Ausspruch der ungeeigneten Verbindung zweier unvereinbarer Handlungen, im zweiten versteht er unter dem Zuschärfen das Wirken des höheren Menschen und unter dem Betasten oder Zufühlen das reflektierende Prüfen (desselben), ob er sich Anerkennung und Ruhm dadurch erwerbe, wobei eins das andere hindert. Giles übersetzt: He who grasps more than he can hold, would be better without any. He who strikes with a sharp point, will not himself be safe for long etc. Kein Wunder, daß bei solcher Deutung Giles bei Lao-tsï homely illustrations from every-day life findet, the work of an inferior workman (The China Review XIV. 242)!

399 (S. 129). Von anderen sehr verschieden erklärt (vgl. die Übersetzungen) und auf den Herrscher gedeutet, der, selbst inkorrekt, auch das Volk verführt (vgl. S. 25).

400 S. 129). Legge: All life increasing arts to evil turn; de Harlez: Développer sa vie, son existence, est appelé „bonheur“; Strauß 245: Voll leben (d. h. nach S. 247 sich in die Mannigfaltigkeit des Lebens zerstreuen) heißt Unseligkeit; Julien: Augmenter sa vie s'appelle une calamité (Lesart: put-siang). Nach Legge 99 (vgl. auch Strauß 247), der sich hier auf Khang-hi beruft, ist auch für das einfache siang die Bedeutung „evil“ gut begründet und hier einzig zulässig (doch vergl. put-siang Kap. 78, 2).

401 (S. 129). Julien: donne l'impulsion à l'énergie vitale; de Harlez: met en action les esprits vitaux; Legge: Where the mind makes the vital breath to burn (False) is the strength, (and o'er it we should mourn); Strauß: Das Herz ins Seelische legen, Kräftigkeit.

402 (S. 129). Julien: ne pas imiter le Tao: de Harlez: contraire à l'ordre éternel (tao); Legge: contrary to the Tâo.

403 (S. 129). V. 4. 5. u. 6. findet sich schon Kap. 30 citiert.

404 (S. 130). Var. neng, vermögen (zu wissen); Legge: Ability to know , . .; de Harlez: connaître ces modèles.

405 (S. 130). Legge: the mysterious excellence (of a governor); de Harlez: la vertu principielle (originaire de la nature).

406 (S. 130). Strauß: abgründig; Julien, de Harlez: Cette vertu céleste est profonde; Legge: deep.

407 (S. 130). Julien: immense; Legge: far reaching; de Harlez: qu'elle s'étend au loin!

408 (S. 130). Legge: showing indeed its possessor as opposite to others; de Harlez: Porter les êtres à y retourner, c'est. . .

409 (S. 130). Strauß: kommt sie zu großer Nachfolge; Julien: Par elle on parvient à procurer une paix générale; Legge: but leading them to a great conformity to him; de Harlez: si l'on y parvient, les faire atteindre à la suprême concorde.

410 (S. 130). Statt des wörtlichen „heißt ewig sein" übersetzt Legge 99 to him . . . (The secret of) the unchanging (Tâo) is known; de Harlez 60: être immuable; Julien 202: être constant, nach 203 Anm. 7. gleich khò-i-čhang khieu „können lange dauern".

411 (S. 130). Legge: And in the knowledge wisdom finds its throne. Der Vers findet sich schon Kap. 16 citiert (vgl. S. 71).

V.

1 (S. 131). s. S. 3.

2 (S. 131). Kolmodin, Laò-tsè, en profet bland hedningarne, med ett försök till kortfattad biblisk grundläggning för hans system, Stockholm 1888, S. 6—48.

3 (S. 131). Ähnliches finden wir wiederholt auch bei Strauß, dem es mehr als wahrscheinlich scheint, daß Lao-tsï auf irgend eine Weise mit dem Hebraismus in Berührung gekommen; allerdings kann der Hebraismus ihn nach Strauß höchstens etwa in seiner Grundanschauung bestärkt haben (Strauß a. a. O. XXV f. und 61—75). Zu S. 132, Z 4 v. o. de Harlez: Lao-tze, le premier philosophe chinois ou un prédécesseur de Schelling au VI. siècle avant notre ère (Schriften der belg. Akademie der Wissenschaften. Classe des Lettres 1884, Tome XXXVII). S. 30 kommt de Harlez zu dem Schlusse, daß sofern Lao-tsï Berührungspunkte mit Schelling aufweist, es sich nur um Nebensächliches handelt und selbst da des öfteren mehr um Worte als Begriffe.

4 (S. 131). Auch de Harlez sagt: La doctrine de Lao-tze ressemble en bien des points à celle des brahmanes, le Tao-te-king concorde d'une manière frappante avec l'exposé philosophique qui commence les lois de Manou; il' y a donc de grandes probabilités que l'auteur du Manuel lao-ïen ait cherché des inspirations dans l'Inde; doch fügt de Harlez gleich hinzu: mais à ce qu'il y a puisé, il a imprimé le caractère de son génie et en a fait un système à lui qui porte, à bon droit, exclusivement son nom. (Les Religions de la Chine 177).

5 (S. 131). s. S. 174. Nicht minder verschieden wurde Lao-tsï auch als selbständiger Denker beurteilt: . . . un matérialiste, un panthéiste, un épicurien, un égoïste de la pire espèce ne se complaisant qu'en lui même et dans les jouissances égoïstes, les voluptés d'un mysticisme sans entrailles (de Harlez a. a. O. 177).

6 (S. 132). Die Religion und Cultus der alten Chinesen 737.

7 (S. 132). Nach der Ansicht der Taoisten besteht der Taoismus „seit Himmel und Erde bestehen" (Kohong bei Julien S. XXIV). Zu allen Zeiten gab es Heilige, die Tao besaßen.



8 (S. 132). Strauß a. a. O. LXIV.

9 (S. 132). a. a. O. 81. Anm. 2. — 10 (S. 132). a. a. O. 194.

11 (S. 133). a. a. O. 53.

12 (S. 133). a. a. O. 301. Vgl. auch Strauß a. a. O. XXX f., wo aus dem Umstande, daß China eigentliche Religionsbücher nie besessen zu haben scheint, gleichwohl bis in ein hohes Altertum hinauf nicht ohne religiöse Überlieferung ist, der Schluß gezogen wird, daß auch schon lange vor Lao-tsï sich die forschende und gestaltende Thätigkeit der Begabten an dem überlieferten Stoffe versucht hat. Und daraus scheinen die Lieder und Hymnen entstanden zu sein, aus denen wir so häufige Anführungen im Tao-tek-king finden. Dagegen nimmt Carus a. a. O. 31 die Existenz einer volkstümlichen Tao-Religion und einer im Volke lebenden Literatur von gereimten Sprichwörtern und klugen Redensarten an. Der Hauptzweck des Buches Lao-tsï's soll eben der sein, die — von Lao-tsï überschätzte — wie Carus glaubt — Weisheit der alten Weisen, von denen er Kap. 15 spricht und welche niemand verstehen konnte, dem Volke verständlich zu machen. . . Lao-tsï „apparently poured new wine into old bottles" äußert sich Carus darüber. Als alte Verse, die sich auf den Cultus einer lokalen, Thalgeist oder geheimnisvolle Mutter genannten Gottheit bezogen haben dürften, erklärt er die Verse im Kap. 6; Kap. 1 soll ebenso eine volkstümliche Erzählung oder Legende zur Grundlage haben, „similar perhaps to the story of the three caskets in Shakespeare's Merchant of Venice". In den Gegensätzen in Kap. 2 erblickt Carus „the trivial observation of a grammar-school teacher", der Lao-tsï eine philosophische Bedeutung gegeben hat. Wieder anderes erinnert an Sentenzen des Sam-tsï-king. Es giebt allerdings auch Citate, die für Lao-tsï so charakteristisch sind (Kap. 2., 4, 13, 17, 19, 21, 23, 28, 35, 37, 40, 41, 42, 44, 45, 47), daß Carus geneigt ist anzunehmen, daß sie entweder geradezu von Lao-tsï selbst, der nach Carus wahrscheinlich „a poet of hymns and of philosophical contemplations" war, herrühren oder aber von ihm seiner Lehre angepaßt wurden. Die öfteren Wiederholungen erklärt Carus so, daß Lao-tsï sich selbst citiert (a. a. O. 32 f.).

13 (S. 133). a. a. O, 146.

14 (S. 133). a. a. O. XXXVIII. Nach Strauß ist nichtsdestoweniger der Ausdruck Tao in Lao-tsï'scher Bedeutung des Wortes als das höchste Wesen an zwei Stellen des Šu-king stehen geblieben, nämlich I. 3, 6 und 15, welche beide auf die Zeiten Šün's (2225—2206 v. Chr.) zurückgeführt werden. Die zweite der Stellen spricht von Tao's Herzen im Gegensatz zum Menschenherzen. des Menschen Herz ist gefahrvoll, Tao's Herz ist fein, rein und ungeteilt (eins: žin sin wei wei, tao sin wei wei wei tsing wei yit). Es sei jedoch bemerkt, daß im selben Kapitel 3. das Wort tao wiederholt vorkommt und zwar überall im üblichen Sinne des Wortes als rechter Weg, Ordnung u. ä. Auch der im Čung-yung Kap. 28, 1 citierte Ausspruch Khung-tsï's über diejenigen, welche in heutiger Zeit geboren (šeng-iü-kim-či-ši) zum Tao des Altertums zurückkehren (fan-ku-či-tao) wird von Strauß a. a O. XXXVIII auf das Tao in dem bekannten Sinne bezogen, in welchem dieser Ausdruck auch bei Lao-tsï, z. B. im 14. Kap. vorkommt. Doch vgl. Legge's sicher richtige Deutung (The chinese classics I. 423): Three things are required to give law to the kingdom: virtue (including intelligence), rank, and the right time.

15 (S. 133). Nach einer Mitteilung Juliens (a. a. O. 22. Anm. 7) sollen sämtliche Stellen in Lao-tsï's Buche, die mit „daher der heilige Mensch" . . . eingeleitet sind, den näher nicht bekannten Fen-tien entnommen sein. Julien's Gewährsmann dafür ist der chines. Commentator Thu-thao-kien.

16 (S. 133). vgl z. B. Julien a. a. O. 156 zu Kap. 41, Anm. 2, weiter die Übersetzungen von Strauß und Legge. Andere übersetzen unterschiedslos in Prosa.

17 (S. 133). vgl. The China Review XV. S. 234. (Edkins: Place of Hwang-Ti in early Tauism). S. auch de Harlez a. a. O. 341 f Le livre deHoang-ti: Nei-king d. h. das innere Buch. Zu den mit „daher der heilige Mensch" von Lao-tsï eingeleiteten Aussprüchen s. oben Anm. 15. (Julien a. a. O. 133).

18 (S. 133). a. a. O. 32.

19 (S. 134, nach Zeile 5 v. o.) Legge a. a. O. Proleg. 6 und 10.

20 (S. 134). Edkins sagt zu diesem Streben Liet-tsï's, Cuang-tsï's u. a., die taoistische Lehre auf Hoang-ti zurückzuführen: When the piece of furniture was made, it was polished with a shining name that it might in the market be more admired and more acceptable. The book rose in repute when Hwang-Ti was said to be the author . . . Hwang-Ti being not only a great sovereign but as most people then thought a sage, a physician, a great inventor and the founder of Tauism. (a. a. O. 238. b).

21 (S. 134). a. a. O. LXII.

22 (S. 135). Nach Douglas, Society in China 403, erinnert der Familienname Lao-tsï's Li an den gleichnamigen Stamm der Ureinwohner China's, dessen Überresten wir noch jetzt im südwestlichen China begegnen. Auch die herkömmliche Schilderung von Lao-tsï's Äußerem, namentlich auch die eigentümliche Gestaltung seiner Ohrmuschel (s. S. 5 u. 13) stimmt nach Douglas genau damit, was von den nicht chinesischen Stämmen an China's westlicher Grenze überliefert ist.

23 (S. 135). Ausführlich handelte ich über diesen Gegenstand auf dem XII. intern. Orientalisten-Congreß in Rom 1899, III. Sect.

24 (S. 142). Dies ist auch die Ansicht Legge's, der zwar noch im Jahre 1879 (in der Vorrede zum 3. Bande der Sacred Books of the East, Lao-tsï für „the acknowledged founder of the System of Tâoism" erklärte, dagegen in seinen The Texts of Tâoism I. 1 beide Lehren, den Confucianismus wie den Taoismus, für „indigenous to the country" und „traceable to a much greater antiquity, so that it is a question to which the earlier origin should be assigned". Daselbst pag. 3 sagt er: Perhaps they did not differ so much at first, as they came afterwards to do in the hands of Confucius and Lao-tsï . . . When and how their divergence took place are difficult questions".

25 (S. 142). a. a. O.

26 (S. 143). a. a. O. LX. vgl. auch S. XXVII., wonach Lao-tsï von seiner „Centralanschauung" (= der tiefste Urgrund alles Seins) aus . . . synthetisch fortschreitend zur Erkenntnis alles in engeren oder weiteren Sphären Peripherischen gelangt.

27 (S. 143). derselbe, a. a. O. LXXVIII.

28 (S. 143). Nach Strauß a. a. O. 300 werfen die Anfangsworte des Kap. 59 einiges Licht auf Lao-tsï's persönliche Stellung am Hofe der Ceu.



29 (S. 143). A. van Weddingen hat es unternommen, unter Zugrundelegung von de Harlez' Darstellung der Lehre Lao-tsï's, die lao-tsï'sche Theodicee vom vergleichenden Standpunkt aus zu würdigen: La Théodicée de Lao-tze, envisagée notamment dans ses rapports avec la doctrine des Hindous (Löwen 1885). Auf S. 21 erklärt Weddingen, daß, vielleicht mit einziger Ausnahme des Zoroaster, kein Weiser des hohen Altertums die Einheit Gottes so entschieden hervorgehoben hat wie Lao-tsï, auf S. 61, daß Lao tsï's „Theodicee" trotz ihrer Kürze — und nach S. 17 u. 19 auch ihrer wahrscheinlichen Abhängigkeit (Siddhârtha, Veden) — ohne Widerspruch die vollkommenste ist, die uns die Weisheit der Alten hinterlassen hat. Auf S. 26 spezialisiert Weddingen Lao-tsï's Verdienst dahin, daß Lao-tsï in einem Zeitalter intellektueller Konfusion in eklatanten Zügen die Einfachheit und Übersinnlichkeit des absoluten Wesens sowie dessen vorsehendes Wirken in den Geschöpfen wiederhergestellt hat. Dies allein würde hinreichen, Lao-tsï's Ruhm für alle Zeiten zu begründen. Platon hat Lao-tsï nicht übertroffen, Aristoteles ihn nicht erreicht (S. 26). Erst den Kirchenvätern (h. Augustin, h. Thomas und h. Bonaventura) kommt das ausschließliche Verdienst zu, die weite Synthese der Lao-tsï'schen Theodicee vervollständigt zu haben (S. 30), Nach S. 33 kommt Lao-tsï's Genie dem des Marcus Aurelius und Epiktet nahe. Auch die Moral Lao-tsï's kommt seiner Theodicee gleich. Lao-tsï und Buddha — letzterer nach S. 63 Lao-tsï's Lehrer — beide nach S. 69 möglicherweise mit der Weisheit der Hebräer vertraut, haben sämtliche Lehrer der Moral im Altertume (Zoroaster, Confucius, Sokrates, Platon, Aristoteles) übertroffen „durch die praktische Vortrefflichkeit ihrer Lehre von den Pflichten" (S. 69). Die Lehre Lao-tsï's weist, als ganz pragmatisch, nichts von den kunstvollen Konstruktionen der griechischen Philosophie und der modernen Ethik auf (S. 63). Sonst wird auf S. 65 für möglich erklärt, daß gewisse Ansichten aus Indien stammen und von Lao-tsï aus auch in die Schule des Sokrates und Platon übergegangen sein können (vgl. auch S. 27). Dagegen verdient Lao-tsï's Politik nach S. 71 kein Lob. Nach S. 73 sind es nur „Wünsche eines Einsiedlers". Im ganzen hat sich nach S. 74 Lao-tsï um die Philosophie rühmlich verdient gemacht, und würde sein System nach de Harlez den griechischen Weisen keine Unehre machen. Die Ethik Lao-tsï's mit besonderer Bezugnahme auf die buddhistische Moral hat W. Rotermund (Gotha 1874) behandelt. Nach Rotermund ist die Darlegung dessen, was Tugend sei, für Lao-tsï die Hauptsache, die Lehre vom Tao nur die Unterlage zu seiner Ethik (S. 5), daher Tao-tek nach Plänckner's Vorgang = „die Tugend, die vom Tao stammt". Nach S. 24 kann „von einem teilweisen Zusammenfallen beider Systeme oder von einem Fortbilden der buddhistischen Moral durch Lao-tsï keine Rede sein". Lao-tsï's Anschauungen sind im Gegenteil echt chinesisch (S. 25), und finden sich manche seiner Ansichten bei Confucius wieder. Zwischen beiden besteht überhaupt kein prinzipieller Gegensatz, wie schon Faber, Lehrbegriff des Confucius S. 60 erklärt hat; doch steht Lao-tsï höher: „keine Ethik heidnischer Denker kommt der von Lao-tsï an Reinheit und Erhabenheit gleich" (daselbst). Auch A. Gilliot wäre geneigt (Études sur les religions comparées de l'Orient, S. 119), das theologische System des Tao für „das logischste, rationellste und vollständigste theologische System" zu erklären, wenn es nicht zu abstrakt wäre und als fundamentale Lücke nicht

den Mangel einer Lehre von der Inkarnation aufwiese. Sonst sind in ihm die grundlegenden Prinzipien des Christentums fast vollständig ausgedrückt, wenn auch nicht ohne die dem Orient eigene Abschattung.

VI.

1 (S. 144). Unter dem Urheber und Fürsten, der einerseits Lao-tsï's Worte, andererseits seine Handlungsweise bestimmt, aber auch allgemein die menschlichen Worte und Handlungen bestimmen soll, kann im Sinne der Lehre Lao-tsï's nur Tao verstanden werden. Chinesische Commentatoren verstehen unter dem Fürsten den zweiten Grundbegriff Lao-tsï's, nämlich tek (die Tugend), Julien a. a. O. 262. Julien übersetzt tsung als origine, kiün als règle; de Harlez ersteres: une raison d'être, letzteres: une cause originaire In der Anmerkung heißt es: Elles ne sont point imaginées à plaisir; elles découlent de la nature. Legge übersetzt: There is an originating and all-comprehending (principle) in my words, and an authoritative law for the things (which J enforce).

2 (S. 144). Die den Parallelismus herstellende Lesart či-ngo-če-hi (die mich verstehen, sind selten), tsek-ngo-če-kuei, müßte bedeuten: die mich zum Muster nehmen (tsek als Zeitwort), sind geehrt. Sie ist sicher nicht die richtige Lesart. Vgl. unmittelbar vorher: „Niemand kennt mich" und hier „die mich kennen, sind wenige". Moderne Deutungen weichen von einander sehr bedeutend ab. Julien: Ceux qui me comprennent sont bien rares, je n'en suis que plus estimé. Ähnlich Legge ... and I am on that account (the more) to be prized; Strauß: Die mich verstehen, sind wenige; demgemäß werde ich geschätzt, dazu auf S. 311: Der Sinn ist: Wie gar wenige sind, die mich verstehen, so gar wenig werde ich auch nur geschätzt; de Harlez: Ceux qui me connaissent sont peu nombreux, mais s'ils m'imitent ils sont dignes d'honneur.

3 (S. 145). a. a. O. LXXVII. — 4 (S. 145). Legge a. a. O. I. 1.

5 (S. 145). de Harlez a. a. O. VI. Auch Legge (The Religions of China, 164) spricht von einer Fülle von groteskem Aberglauben bei Liet-tsï und Čuang-tsï, bemerkt jedoch sofort, daß wir nie sicher sagen können, inwiefern die Verfasser selbst aufrichtig sind und auch thatsächlich geglaubt haben, was sie berichten.

6 (S. 146). čhang-šeng-put-lao d. h. langes Leben ohne Alter lautet die Bezeichnung der Taoisten für die physische Unsterblichkeit.

7 (S. 146). Strauß a. a. O. LXXV sagt geradezu: nichts.

8 (S. 146). So z. B. im Jahre 555 n. Chr. unter der Herrschaft des Begründers der Dynastie Čin, auf dessen Befehl die gelben Kappen, wie die Taoisten nach ihrer eigentümlichen, angeblich vom Kaiser Hoang-ti eingeführten Kopfbedeckung genannt wurden, zu „geschorenen Šamanen" werden sollten. Damals verfielen vier Taoisten, die sich dagegen sträubten, dem Tode (Legge, The Religions of China 181).

9 (S. 146). Einzelne Angaben beruhen allerdings nur auf falscher Auffassung der Thatsachen. So wenn der Name Lao-tsï (s. S5) — Kohong will ihn so genannt wissen, weil er lange — 300 Jahre — lebte (Julien XXVI) — von der späteren Legende im Sinne der Anm. I. 8. gedeutet wird, oder wenn sich an Lao-tsï's Familiennamen Li die Sage knüpft, daß Lao-tsï unter einem Pflaumenbaume

(andere: Birnbaume) geboren wurde, und da er nach der Sage seit seiner Geburt sprechen konnte, diesen Baum (Li) selbst als seinen Familiennamen bezeichnete. Auch der Name Pek-yang (yang = Glanz) war geeignet, zu verschiedenen Combinationen Anlaß zu geben, so z. B., daß Lao-tsï's Mutter, ohne Zuthun des Mannes, schwanger wurde in Folge einer Gemütsbewegung, die in ihr eine große Sternschnuppe, welche sie erblickte, hervorrief. Auch in der Lehre des späteren Taoismus kann man einzelne Lehren mehr oder weniger deutlich auf mißverstandene Aussprüche Lao-tsï's zurückführen, so z. B. die Lehre von der Verlängerung des Lebens durch zweckmäßige Handhabung des Lebenshauches (khi, Tao-tek-king, Kap. 5, 6, 10, 52 u. a.), oder die Auffassung Tao's als Schutzmittel gegen den Tod (Kap. 16, 33, 50) und die daraus sich ergebende Möglichkeit, durch Lebenselixir und lebenerhaltende Pillen die Unsterblichkeit zu erlangen (z. B. Kap. 59), wie sie nach der Legende schon Lao-tsï's Diener Siu-kia zu Teil wurde, nachdem er von Lao-tsï den mit geheimnisvollen Schriftzeichen beschriebenen Talisman des reinen Lebens erhalten und verschluckt hatte. Anders urteilt darüber Legge a. a. O. I. 23 f. Ebenso beruht in letzter Reihe auf Kap. 60 der taoistische Aberglaube betreffend die Geister der Verstorbenen u. a. Sonst spielte allerdings schon hier und später, neben dem Einflusse des Buddhismus, die Phantasie die größte Rolle, wobei das von Kohong ausdrücklich verurteilte Streben vorlag, Lao-tsï auf Kosten der Wahrheit zu erheben (Julien a. a. O. XXV). So kam es, daß während Kohong selbst Lao-tsï für einen Weisen erklärt, der nur Tao in höherem Grade besaß als andere Menschen, von denen er sich sonst in nichts unterschied, andere, wie Kohong sagt, beschränkte Taoisten Lao-tsï für ein außerordentliches, göttliches Wesen, den reinen himmlischen Geist erklären, der als solcher, selbst vor Himmel und Erde geboren, in jedem folgenden Zeitalter in der Welt erschien, und zu verschiedenen Zeiten unter verschiedenen Namen (z. B. der neunmal göttliche Lao-tsï, der sehr langlebige Meister u. s. w.) verehrt wurde. Nach anderen lebte Lao-tsï in verschiedenen Staaten. Vom Himmel, der ihm das Leben gab, bestimmt, Meister Tao's zu sein und ihm Anhänger zu werben, erfreute er sich des Schutzes der himmlischen Geister, während er selbst der Menge der Unsterblichen gebot. Auch der Grenzwächter Yin-Hi ist nach diesen taoistischen Berichten ein Weissager (aus Wind und Luft), der die Ankunft Lao-tsï's vorhersieht und vor ihm den Weg auf 40 Meilen kehrt Lao-tsï teilt ihm unter anderem das Geheimnis der Unsterblichkeit mit, zu welcher Yin-Hi als sein Anhänger schließlich auch gelangt. Vgl. bei Julien a. a. O. XXIII—XXXII Kohong's (um 350 n. Chr.) Lebensdarstellung Lao-tsï's, eine der ersten, in welcher das märchenhafte Element, wiewohl in diesem Falle nicht Kohong's Eigentum, vorkommt (Legge, The Texts of Taoism II. 313 f.). Vom jetzigen Taoismus sagt Legge mit Recht (a. a. O. I. XII), daß er die Aufmerksamkeit auf sich zieht mehr „als ein entartetes Anhängsel des Buddhismus als eine Entwickelung der Spekulation Lao-tsï's und Cuang-tsï's“. Nach späteren taoistischen Angaben verfaßte Lao-tsï selbst 930 Bücher verschiedenen Inhalts, (über 9 Ambrosien, 8 Wundersteine, über Goldwein u. a.), wozu noch 70 Bücher über Talismane kamen. Damit ist eine andere Angabe zu vergleichen, nach welcher man, als man sich unter der Dynastie der Han die Wiederauffindung der alten Literatur angelegen sein ließ, an taoistischen Werken im ganzen 993 Bücher von 37 verschiedenen Verfassern fand.

10 (S. 146). Kohong (Julien XXVI) erklärt diese Wiedergeburten Lao-tsï's so, daß Lao-tsï, der nach ihm 300 Jahre (unter der Dynastie Čeu) lebte, sich wiederholt der Gefahr ausgesetzt sah und eben deswegen mehrmals den Namen änderte und so sich rettete. Anders urteilt darüber Rémusat: Nach seiner Vermutung wandte man auf die Person an, was von der Lehre gegolten, d. h. man ließ Lao-tsï in den verschiedenen Epochen leben, in denen seine Prinzipien in China entweder eingeführt oder zur Geltung gebracht und in hervorragender Weise gelehrt wurden.

11 (S. 147). Legge, The Texts of Tâoism I. 40. Nach II. 249 scheint auch das bloße Lao-kiün im selben Sinne vorzukommen (Lâo the Ruler, wie Legge übersetzt), während an der ältesten Legge bekannten Stelle das Attribut kiün unterschiedslos auch für Confucius gebraucht wird. Es ist dies ein Schreiben Khung-yungs, eines Nachkommens des Confucius in der XX. Generation († 208 v. Chr.), an den damaligen Repräsentanten der Familie Lao-tsï's. Wie seiner Zeit Confucius und Lao-tsï, „beide gleich tugendhaft und rechtschaffen, einer des andern Freund und Lehrer war", so sollten auch sie jetzt zusammenkommen. Andere Titel Lao-tsï's sind: thai-šang-hiuen-yuen-hoang-ti, d. h. der höchst hohe, tiefursprüngliche Herrscher, Lao-tsï vom Kaiser Kao-tsung im Jahre 666 verliehen, und thai-šang-Lao-kiün-hoan-yuen-šang-tek-hoang-ti d. h. der höchst hohe Fürst Lao, der chaotisch-ursprüngliche und hoch tugendliche Herrscher, aus dem Jahre 1014, vom Herrscher Čin-tsung aus der Dynastie der Sung.

12 (S. 147). Vgl. unter anderem: Edkins, Religion in China, L. de Rosny, Le Taoïsme, Avec une introduction par Ad Franck, Du Bose, The Dragon Image and Demon of the Three Religions of China, Legge, The Religions of China S. 163—202, daselbst die Vergleichung des Taoismus mit dem Christentum S. 241—310; Douglas, Confucianism and Taouism 235 f. u. a.

13. (S. 147). Julien, Le Livre des Récompenses et des Peines en chinois et en français, accompagné de quatre cents légendes, anecdotes et histoires, qui font connaître les doctrines, les croyances et les moeurs de la secte des Tao-tsé, traduit du chinois par St. J., Paris 1835, der Text nach derselben Ausgabe wie bei Julien bei F. Turrettini, Kan-ing-pien, Genève 1873. Übersetzung von Legge (The Texts of Tâoism II. 235—246) u. a.

14 (S. 149). Edkins, Religious Condition p. 140 sagt über diesen Chang: Chang, one of the genii of Taouist romance, is believed to be identical with the star cluster of the same name, — and he is represented by painters and idol makers with a bow in his hands, shooting the heavenly dog. Über Tao-ling s. z. B. de Harlez, Les Religions de la Chine 192 f., 199 f. Über das jetzige Oberhaupt des Taoismus äußert sich Rev. Hampden C. du Bose (The Dragon Image and Demon, New York 1887 S. 373 f.): The name of Chang, the Heavenly Teacher, is on every lip in China; he is on earth the Viceregent of the Pearly Emperor in Heaven, and the Commander in chief of the hosts of Taoism . . . The present Pope, Chang LX, boasts of an unbroken line (nämlich der Nachfolger) for three score generations. He the chief of the wizards „the true man" (i. e. „the ideal man"), as he is called, wields an immense spirituous power throughout the land.

15 (S. 150). Edkins, Religion in China 65: Man hat versucht, sicher mit Unrecht, den japanischen Sintoismus auf den chinesischen Taoismus zurückzuführen (T. Watters a. a. O. 112–114)..

16 (S. 150). Über die Art und Weise, wie sich sein Nachfolger, Kaiser Wu-ti (141—86) von den Magie und Alchimie treibenden Taoisten Jahre lang prellen ließ, bis er schließlich im Jahre 99 seine Verblendung einsah und offen gestand, vgl. Legge, The Religions of China 170–175 und 281.

17 (S. 150). Julien a. a. O. XXXIX: Es ist eine allgemeine Praxis der chinesischen Commentatoren, jeden einzelnen Satz als einen Spruch Lao-tsï's für sich aufzufassen, ohne Rücksicht auf das Vorangehende oder Nachfolgende, oder auch die Stelle, die diesem oder jenem Gedanken Lao-tsï's in dem ganzen System zukommt. Nach dieser Seite äußert sich einer der besten chinesischen Commentatoren, daß es nicht leicht ist, die tiefsten Stellen des Lao-tsï verständlich zu erklären: alles, was die Wissenschaft thun kann, ist, daß sie den allgemeinen Sinn davon giebt (Sie-Hoei bei Julien a. a. O. IV.).

18 (S. 151). a. a. O. XXXVIII.

19 (S. 151). Strauß a. a. O. LXXVIII. — 20 (S. 151). a. a. O. XII.

21 (S. 151). Einen anderen Wang-pi, dessen Text nach chinesischen Berichten voller Fehler ist, dessen Commentar sehr bündig, aber auch recht dunkel ist, kennt Julien aus der Zeit der Dynastie Wei (386—543, bei Julien D.).

VII.

1 (S. 155). Strauß a. a. O. XXV: Dies schließt allerdings nicht aus, daß einzelne Aussprüche, aus dem Ganzen der Lehre Lao-tsï's gedeutet, anders aufgefaßt werden können und müssen. Durchaus voreingenommen erscheint das Urteil Pauthier's, nach welchem peut-être jamais ouvrage n'a été traduit aussi vulgairement et avec aussi peu d'intelligence que l'ouvrage de Lao-tseu par M. Julien (Vindiciae sinicae, pag. 11 Anm. 2). Ebenso ist es, wenn L. de Rosny (Le Texte du Tao-te-king et son histoire, 5.) Julien's Übersetzung als „un amas d'absurdité et de non-sens" charakterisiert, oder wenn Giles (The Remains of Lao-tzu, The China Review, XIV, 233) von Julien's Werk als „in all, a most scholarly volume" spricht und zeigen will, „that Julien's version is almost wholly indefensible (daselbst 233 b.).

2 (S. 155). Julien a. a. O. Introduction II.

3 (S. 155). Chalmers sagt dies selbst auf S. XIX seiner Einleitung; vgl. auch Giles a. a. O. 233.

4 (S. 155). daselbst. — 5 (S. 155). daselbst XV u. XVII.

6 (S. 156). Plänckner reproduziert Čupr, Tao-tě-king, Cesta k Bohu a cnosti, Prag 1878.

7 (S. 156) Legge, The Texts of Taoism XIII bezeichnet beide Übersetzungen (Plänckner's und Strauß') als marked by originality and hability. Auf Strauß basiert Adolf Kolmodin's schon erwähnte akademische Schrift Laò-tsè en profet bland hedningarne etc. (Stockholm 1888), ebensowie T. Watters' Laotzu, a Study in Chinese Philosophy (London 1870), zum großen Teil schon früher in The Chinese Recorder und Missionary Journal erschienen, auf Julien beruht. Nach Watters ist Tao = Nature.

8 (S. 156). Ersch u. Gruber II. Serie, Band 42 S. 94.

9 (S. 156). F. H. Balfour, Taoist Texts, Ethical, Political and Speculative, Shanghai 1884, im Ganzen 10 Texte, Lao-tsï's Tao-tek-king als Nr. 1.

10. (S. 157). Giles, The China Review XIV. 233, Legge, The Texts of Taoism XVI. Auch v. d. Gabelentz scheint Balfour's Übersetzung nicht empfehlenswert zu sein (Ersch u. Gruber s. o.).

11 (S. 157). de Harlez 76, IIe siècle avant notre ère. nach Legge a. a. O. II. 247 unter der Dynastie Wu (222—277).

12 (S. 158). a. a. O. VI f.

13 (S. 158). Wie de Harlez seine schon erwähnte Studie. ließ auch Legge vorher seine dem Zwecke der ersten Einführung dienende Arbeit über Lao-tsï: The Tao-Teh-king, Reprinted from the British Quarterly Review, July 1883 erscheinen.

14 (S. 162). Es darf nicht verschwiegen werden, daß es Lehrbücher der Geschichte der Philosophie giebt, in welchen man den Namen Lao-tsï vergeblich sucht, andere, in denen er nur beiläufig neben Confucius und Mencius erwähnt wird.

Nachträge.

Zu S. 37 Z. 1 v. o.: 2, 1: „Wenn alle unter dem Himmel wissen, daß das Schöne schön ist, so ist auch (der Begriff des) Häßlichen schon da; 2, 2: Wenn alle wissen, daß das Gute gut ist, so ist auch (der Begriff des) Unguten schon da. 2, 3: Daher (die Verse): Sein und Nichtsein gebären einander; Schwer und Leicht ergänzen einander; Lang und Kurz gestalten einander; Hoch und Niedrig entfernen sich voneinander; Laut und Ton harmonieren miteinander; Vor und Nach folgen einander." Vgl. dazu den chines. Sprachgebrauch: čhang-tuan (lang-kurz) = Länge, ngan-yik (schwer-leicht) = Gewicht u. s. w.

Zu S. 46 Z. 19 v. u. Vgl. 32, 3: „Stellt man betreffs Tao's Existenz in der Welt einen Vergleich an, so ist sie wie der Bäche und Thäler Verhältnis zu Strömen und Meeren."

Zu S. 61 Z. 11 v. u.: 39, 5: „Wagen in Stücken ist kein Wagen."

Zu S. 67 Z. 2 v. o.: 77, 3: „Was den menschlichen Weg anlangt, so ist er nicht so; sie vermindern, was nicht hinreicht, um demjenigen anzubieten, der Überfluß hat."

Zu S. 86 Z. 7 v. o.: 79, 1: „Begleicht man großen Haß, unbedingt hat man übrigbleibenden Haß. Wie kann das für gut gehalten werden? Daher . . ."

Zu S. 102 Z. 2 v. o.: 39, 5: „Man wünsche nicht wie ein Edelstein hochgeschätzt zu werden, man sei geringgeschätzt wie ein Stein."

Zu S. 103 Z. 16 v. u.: 19, 2: „Bei diesen drei (vgl. 19, 1) halte man den äußeren Schein nicht für hinreichend."

Zu S. 103 Z. 7 v. o.: vgl. auch 1, 3 (Verse): „Daher: Ist man beständig ohne Verlangen, so schaut man (eben) dadurch seine (Tao's) Geistigkeit; hat man beständig Verlangen, so schaut man (eben) deswegen (nur) seine (Tao's) Umgrenzung (Außenseite, Fransen)."

Zu S. 104 Z. 14 v. u.: 81, 1: „Einer, der (wirklich) wissend ist, ist kein Vielwisser; einer, der vieles weiß, ist (in Wirklichkeit) kein Wissender."

Zu S. 108 Z. 17 v. u.: 45, 3: „Bewegung siegt über Kälte, Ruhe siegt über Hitze; rein etc."

Zu S. 124 Z. 2 v. u.: Dasselbe besagt 28, 2: „Kennt man sein Weißes (= die Vorzüge seiner Stellung) und empfängt sein Schwarzes (die mit derselben verbundenen Nachteile), so ist man des Reiches Vorbild (Fortsetzung auf S. 56); kennt man seine Herrlichkeit und empfängt seine Schmach, so ist man des Reiches Thal."

Zu S. 128 Z. 10 v. u.: 46, 3: „von den Fehlern ist keiner größer als wünschen zu erreichen."

Zu S. 130 Z. 8 v. u: 52, 3: „Machen Gebrauch von seinem Glanze und wieder zurückkehren zu seinem Lichte (= Tao), ohne der Person Unheil zurückzulassen: dies heißt die Beständigkeit füttern (vgl. 27, 2 S. 84.)"

Stellenregister zum Tao-tek-king.

